N. 218 Giugno 2016

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXXIII

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo
e i movimenti di riforma religiosa in Italia

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: segreteria@studivaldesi.org

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 32,00, estero Euro 37,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario (IBAN IT 95 E 03359 01600 100000123583) intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).
Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

Abbonamento annuo al Bollettino: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 20,00, estero Euro 26,00.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

I Saggi vengono sottoposti in forma anonima a due *referee*. Le Note e Documenti e le Recensioni vengono sottoposti col nome dell'Autore alla Redazione.
I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese metodiste e valdesi).

N. 218 Giugno 2016

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

INDICE

MONOGRAFICO
Poesia e Riforma nel Cinquecento italiano
a cura di Davide Dalmas

Poesia e Riforma nel Cinquecento italiano

a cura di Davide Dalmas

Poesia e Riforma nel Cinquecento italiano. Introduzione

DAVIDE DALMAS

La scelta di stimolare e riunire alcuni studi di diversi autori e diversa impostazione sotto i termini di *Poesia* e *Riforma*, applicati al contesto culturale e religioso del Cinquecento italiano, non nasce dalla volontà di uniformare tendenze anche molto diverse sotto un'etichetta univoca, ma dal fascino per un campo di tensioni in parte tuttora inesplorato, che subisce trasformazioni notevoli in un arco di tempo ristretto, che si articola in aree culturali e politiche peculiari e che pone questioni rilevanti e di difficile elaborazione. Avvicinare *Poesia* e *Riforma* in questo contesto significa, infatti, fare i conti con la presenza nella poesia italiana di temi e motivi teologici tipici della Riforma protestante in tutte le sue articolazioni, magisteriali e radicali; ma anche fare la conoscenza (a partire dall'edizione critica dei testi) della produzione poetica di personaggi noti più per motivi politici o religiosi che letterari; significa dare il giusto peso alla componente letteraria nel costituirsi dei caratteri peculiari della Riforma italiana, intesa non solo come penetrazione nella penisola di idee e movimenti originati altrove; ma anche valutare in che modo la poesia può diventare uno degli strumenti con cui si combattono – per riprendere un fortunato titolo di Elena Bonora – i *conflitti della Controriforma*.

Tra i motivi del fascino si può considerare anche la novità del tema. Osservando nel complesso la situazione europea si può tranquillamente affermare, come fa Véronique Ferrer nell'*Avant-propos* del numero monografico della «Revue de l'histoire des religions» (n. 1, 2009) dedicato a *Réforme et poésie en Europe au XVIe et XVIIe siècles*, che «chaque pays et chaque siècle offrent un exemple particulier de l'interaction féconde entre réforme religieuse et pratique poétique». Meno scontato risulta studiare questa feconda interazione non – come nel volume appena citato – nelle aree culturali tedesca, inglese, francese o svizzera ma in quella italiana, dove, anche intendendo le parole-chiave *Poesia* e *Riforma* nel modo più vasto, non è mai stata considerata centrale. Non soltanto, ovviamente, per ragioni storiche ma anche per i caratteri propri dell'evoluzione degli studi letterari italiani (per una più ampia discussione al riguardo rimando al mio *Lettera-*

tura italiana e Riforma: bilancio degli studi e prospettive di ricerca, in *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di Lucia Felici, Torino, Claudiana, 2016, pp. 95-105).

D'altra parte, la stessa minoranza protestante italiana non ha avuto una presenza numerica e culturale tale da proporsi, nel corso dell'Ottocento e del Novecento, la costruzione di qualcosa di simile al «corpus huguenot», difeso identitariamente come «un bastion imprenable» o «une fortresse close sur elle-même». Sono espressioni di Frank Lestringant, che, una quindicina di anni fa, facendo il punto sulla *Histoire de la littérature* all'interno del bilancio complessivo sulla *Historiographie du protestantisme français depuis 1945* («Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», octobre-décembre 2002, pp. 891-905), dimostrava come ormai da tempo la letteratura protestante francese del Cinquecento non fosse più un blocco, un giardino chiuso ma si fosse invece trasformata in un arcipelago aperto, instabile, dalle frontiere incerte, ricco e diversificato. E sempre meglio conosciuto, ma sempre meno ad opera di studiosi protestanti. In Italia non è stato nemmeno necessario attendere questo processo, in una quasi totale assenza di una precedente confessionalizzazione di studi letterari "di minoranza".

Eppure, anche soltanto leggendo, nelle pagine che seguono, l'elenco iniziale che Giovanni Ferroni propone per isolare e mettere in particolare rilievo il profilo di Marcantonio Flaminio, si deve riconoscere che non sono pochi i poeti italiani che riecheggiarono temi evangelici o che subirono in una fase della loro vita il fascino di predicatori poi considerati eretici come Ochino, o ancora che vissero periodi di vicinanza a suggestioni teologiche come quelle proposte da Juan de Valdés. E soprattutto, si tratta di nomi tutt'altro che marginali in un canone ideale della poesia italiana del Cinquecento: Pietro Bembo, Pietro Aretino, Bernardo Tasso, Giovanni Guidiccioni, Benedetto Varchi, Vittoria Colonna. E se ne potrebbero aggiungere altri, a partire da Michelangelo Buonarroti. Ma non basta: se passiamo al saggio di Enrico Garavelli diventa chiaro che l'elenco dei letterati italiani già da tempo segnalati come in qualche modo in contatto con fermenti riformatori è da un lato troppo ripetitivo e indiziario, troppo basato sul repertorio dei contatti, delle conoscenze e delle amicizie, certo interessanti e significative ma che in sede letteraria vanno sempre riscontrate sui testi. Dall'altro lato, però, è ancora troppo ristretto, visto che il nome di uno dei principali autori satirici del secolo, Ercole Bentivoglio, non vi compare mai, mentre le terzine riscoperte da Garavelli e la lettera al Domenichi qui ripresa dimostrano chiaramente come sia molto fruttuoso leggerlo in questa chiave.

Insomma, l'intento della sezione monografica di questo numero del «Bollettino» è contribuire alla riapertura di un discorso complessivo, entrando in dialogo con altre edizioni e studi recenti e in corso di preparazione. Un discorso complessivo che si articola in diversi luoghi, tempi e forme. Tra Napoli e Viterbo (Flaminio), Ferrara e Venezia (Bentivoglio), Firenze (Panciatichi), Milano e ancora Venezia (Pagani), alcuni dei contesti principali della crisi religiosa del Cinquecento italiano sono affrontati dai diversi interventi qui presentati. Dagli anni Quaranta della probabile stesura del capitolo di Bentivoglio a Andrea Ghetti e della meditazione sui Salmi e della scrittura dei *De rebus divinis carmina* di Flaminio, attraverso la trafila di revisioni ed edizioni delle *Rime* di Marco Antonio Pagani studiate da Franco Tomasi (1554, 1557, 1570), si arriva fino agli anni Sessanta-Settanta della stesura e riscrittura delle canzoni di Panciatichi, edite qui criticamente da Matteo Fadini. E le forme poetiche vanno dai capitoli in terzine, satirici o trionfali, alle forme della poesia latina, dai volgarizzamenti-riscritture dei Salmi alle rime spirituali in sonetti o canzoni. Né va dimenticata l'importanza, nel secolo in cui – come diceva Carlo Dionisotti – le scrittrici per la prima volta «fanno gruppo», della poesia adoperata come strumento di rivendicazione della legittimità del percorso di una donna (la Paola Antonia Negri cantata da Pagani) come maestra spirituale al di fuori delle mura dei conventi.

La consapevolezza di tutte queste diversità e complessità è sorretta anche dal riconoscimento che non necessariamente i confini confessionali (o comunque di tendenze teologiche e di esperienze religiose) coincidono con i confini letterari, visto che caratteristiche stilistiche comuni possono essere riscontrate in scrittori con posizioni religiose contrastanti e, soprattutto, che anche nel secondo Cinquecento l'autonomia relativa del campo poetico poteva essere rivendicata persino per la scrittura religiosa, come mostra un bel passo di Pagani (citato da Tomasi) ai cardinali inquisitori: «puonno ben saper Vostre Reverende Signorie che nella poesia tanto vagliono le finzioni ed iperboli de' poeti (le quali propriamente a loro appartengono) quanto nella filosofia o altre scienze i termini demostrativi o i loro primi principi. E sì come non sarebbero detti filosofi chi non parlassero per veri e necessari termini, così non sarebbero avuti per poeti chi non cantassero per leggiadre finzioni, e per ciò non son da misurare i canti de i poeti con altri termini che de' poeti, perché vari sono gli termini e differenti le considerazioni dove diverse sono le professioni».

Poesia e *Riforma* quindi, intesi nel senso più ampio, possono anche essere letti come i termini, se non proprio di un'opposizione, certo di una tensione; come mostrano il Flaminio diviso tra continuità e rottura nel confronto tra le esigenze di *elegantia* e quelle di profondità interiore e spirituale; il Bentivoglio profetico

sostenitore del Ghetti almeno in parte stilisticamente lontano dall'autore di satire finora noto; e come indicano anche la diffusione solo manoscritta dei testi davidici di Panciatichi o le continue riformulazioni del *liber* di Pagani.

Non è ancora il momento delle conclusioni: sicuramente bisognerà continuare a scavare, a proporre edizioni e commenti, e confronti più ampi, ad esempio riprendendo il discorso sui poemi epico-cavallereschi; si spera però di aver offerto con questo numero alcuni risultati sicuri e alcuni spunti di riflessione.

Un capitolo inedito di Ercole Bentivoglio ad Andrea Ghetti da Volterra*

ENRICO GARAVELLI**

1. Chi cercasse il nome di Ercole Bentivoglio nella più recente e autorevole bibliografia sul dissenso religioso nell'Italia pretridentina, e perfino nel monumentale e preziosissimo repertorio di John Tedeschi *The Italian Reformation of the Sixteenth century*, dovrebbe necessariamente concludere per la totale estraneità del letterato in questione al movimento di idee che negli anni Trenta e, in parte, Quaranta del secolo XVI interessò capillarmente gli ambienti padani e veneti nei quali si trovò a spendere la propria esistenza (a fugare ogni equivoco, dico subito che mi riferisco al Bentivoglio commediografo e satirico illustrato in tempi ormai lontani da Nicola De Blasi sul *Dizionario biografico degli italiani*, e non ai più anziani omonimi)[1]. D'altro canto è vero che i pur rilevanti interventi che negli ultimi vent'anni hanno affrontato la produzione del Bentivoglio – bastino a garantire il livello degli approfondimenti i nomi degli specialisti che di lui si sono occupati: Silvia Longhi, Guglielmo Gorni, Pietro Floriani, Antonio Corsaro[2], quest'ultimo curatore anche di una moderna edizione delle sei satire bentivolesche[3] – non hanno apportato pressoché nulla di nuovo alla documentazione biografica, rimasta sostanzialmente ferma agli scavi di un allievo di Vittorio Cian, Renato Verdina[4]. Quanto segue, muovendo dall'occasionale reperimento in due manoscritti coevi e piuttosto autorevoli di un capitolo bentivolesco che si ritiene inedito, prova ad aprire uno spiraglio sull'adesione da parte del Bentivoglio, probabilmente circoscritta a una particolare stagione della sua personale esistenza e della storia della chiesa cattolica italiana, a idee chiave della Riforma come la giustificazione *ex fide*. Idee, è bene ribadirlo, largamente condivise nei circoli culturali italiani tra la fine degli anni Trenta e la metà degli anni Quaranta, e che

* Un grazie, di cuore, ad Antonio Corsaro e Alberto Roncaccia.

** garavell@mappi.helsinki.fi

1 *Italian Reformation* 2000; DE BLASI 1966.

2 LONGHI 1983, *ad indicem*; FLORIANI 1988; GORNI 2006; FLORIANI 2010; CORSARO 1999.

3 BENTIVOGLIO 1987.

4 VERDINA 1934-1935.

lasciarono tracce cospicue in letteratura, arte e musica, fino almeno a quando le prime determinazioni del Concilio tridentino ne sancirono definitivamente l'eterodossia.

2. Nel corso dei lavori di *recensio* della mia edizione delle rime e dei *carmina* di Lodovico Castelvetro mi è capitato anni fa di consultare due importanti manoscritti cinquecenteschi, il codice Milich IV 18 Akz. 1951, 289 della Biblioteca universitaria di Wrocław, e l'Est. lat. 228 (α. W 2. 11) della Biblioteca Estense Universitaria di Modena[5]. Il primo reca una datazione interna che rimanda all'ottobre 1557, il secondo è in parte autografo di Gasparo Sardi, morto nel 1559. Data la natura miscellanea dei due pezzi, le due indicazioni cronologiche non possono essere intese in maniera troppo rigida; non c'è comunque dubbio che si tratti di testimoni antichi, la cui sezione relativa al testo in questione non fu redatta verosimilmente troppo oltre il sesto-settimo decennio del secolo; quando cioè, probabilmente, il Bentivoglio, che morì nel novembre del 1573, era ancora vivo.

Nel Milich il ternario in questione è seguito da quello indirizzato al fratello (ff. 148*v*-151*r*; la mano è la stessa) che nella tradizione a stampa reca il titolo *Del viaggio di Scandiano*, e che è stato, forse un po' troppo frettolosamente, rubricato tra i capitoli "di malo albergo"[6]. Nel Milich il testo è introdotto dall'intitolazione «Capitolo d(e)l Sor Hercole Bentivoglio Al Sor Ferrante suo Fr.^llo^»; indicazione che già di per sé vale come spia di autorevolezza e indipendenza dalle stampe, giacché in effetti il nostro ebbe un fratello Ferrante (Ferrando), «creato protettore di Antignate dagli abitanti di quel paese nel 1542, già morto nel '47», data in cui Ercole, erede universale, ne raccoglie la successione[7]. Per il testo del *Viaggio di Scandiano* il Milich attesta una nutrita serie di varianti linguistiche e anche sostanziali rispetto alla *vulgata* a stampa che dovrebbero, e dovranno, far riflettere. Ecco qualche esempio. Tra le varianti linguistiche, verosimilmente frutto di una normalizzazione in senso toscanizzante operata in tipografia, spiccano la sistematica opposizione del pronome *ci* laddove il ms. ha *ne* (vv. 24, 29, 30, 54...) e forme come *andiàm* (che sostituisce *andiàn*, I pers. plur., p. es. ai vv. 20 e 25), *scorderò* vs. *scordarò* (v. 37), *miglior* vs. *meglior* (v. 10),

[5] Castelvetro 2015, pp. 56-58.

[6] Longhi 1983, p. 239, parla di «viaggio sinistrato» e «viaggio burlesco»; Floriani 1988, p. 135, di «capitolo appunto "di viaggio", secondo una tipologia inaugurata probabilmente nel contesto della poesia burlesco-bernesca di cui il capitolo *Al Fracastoro* del Berni sembra l'esemplare più famoso». Ma tutta la seconda parte del componimento è una sapida parodia delle consuetudini duellistiche che interessavano la piccola e litigiosa aristocrazia padana.

[7] Verdina 1934-1935, p. 7.

Giacopin vs. *Jacoppin* (sempre), *anzi* vs. *anci* (v. 73). Numerose le varianti sostanziali adiafore, forse almeno in parte redazionali (la prima forma è sempre quella della stampa): *frutti* / *pomi* (v. 3), *parlar* / *sembiante* (v. 28), *il fante mio* / *il mio garzon* e *bestia* / *rozza* (v. 51), *Certo* / *Forse* (v. 61), *rose* / *fior* (v. 84), *turba* / *plebe* (v. 90), *sproni* / *usatti* (v. 104), *cinquanta* / *quaranta* (v. 107), *capo* / *testa* (v. 110), *venne* / *portò* (118), *contese* / *dispute* (v. 127), *manco* / *stanco* (v. 130) e tante altre[8]. Di esse però solo il *giungemo* del v. 52 potrebbe essere un errore di ripetizione della stampa (un altro *giungemo* è poco sopra, al v. 34). Il Milich ha *smontam*, che compone quasi un dittico con il *montamo* del v. 33 e sembra lezione migliore. Alcuni versi, infine, sono sintatticamente molto rimaneggiati (p. es. i vv. 50, 81, 113 e 139). Qui interessa particolarmente il v. 27, che nella *princeps* suona «il cui nome è sì strano | ch'è impossibile in versi che si dica», mentre il Milich dà una versione più aderente alla fonte oraziana[9] nel singolare *verso* anziché *versi*, ma se ne distacca nella centralità accordata all'*io* parlante di contro alla costruzione impersonale della stampa («ch'impossibil è in verso ch'io lo dica», f. 149*r*). Ad ogni buon conto, la prossimità nello stesso testimone del nostro capitolo e del *Viaggio di Scandiano* potrebbe essere la spia di una composizione cronologicamente non troppo lontana.

Nel codice estense il nostro capitolo si accompagna a un sonetto «Dil m(edes)imo» (f. 248*v*), anche in questo caso steso dalla stessa mano che verga il ternario. Il componimento, che inizia *Chi brama di vedere al tempo nostro*, è indirizzato ad Alberto Lollio[10], e apparentemente è anch'esso inedito (o perlomeno non ne trovo traccia né tra repertori cartacei come lo *IUPI*, né nelle risorse della rete, da ALI-RASTA a *Google Books*). Non mi sembra che metta conto pubblicarlo in questa sede, non parendomi particolarmente significativo. Basti dire che, se dalla vicinanza dei due testi è lecito inferire qualche elemento utile alla datazione del capitolo, il periodo di maggiore prossimità del Bentivoglio al Lollio si concentra nei primi anni Quaranta, tra la fondazione dell'Accademia degli Elevati (1540) e il 1544, anno in cui Gabriel Giolito de' Ferrari pubblica la *Lettera in lode della villa* del letterato ferrarese, cui il Bentivoglio non rifiutò il viatico di

[8] Come mi fa osservare Antonio Corsaro, alcune varianti della stampa accostano l'uso satirico ariostesco, mentre quelle del manoscritto ne divergono (p. es. sono ariostesche *parlar[e]*, *fante*, *contese* ma non *sembiante*, *garzon[e]*, *dispute*; le ultime due si avvicinano piuttosto alle consuetudini linguistiche del Berni).

[9] «oppidulo, quod versu dicere non est» (Hor., *Serm.* I v 87), già segnalata da FLORIANI 1988, p. 136.

[10] Sul Lollio (1508-1569) si veda GALLO 2005.

un sonetto[11]. In quel torno di tempo il Lollio, tra l'altro, corrisponde con personaggi della caratura di Ortensio Lando (il landiano *Dialogo contra i letterati* ci è pervenuto proprio in un manoscritto autografo del Lollio, che ne è anche uno dei tre interlocutori)[12]. Qualche anno più tardi, verso il 1550, il Bentivoglio si trasferì stabilmente a Venezia[13], e la frequentazione del Lollio venne progressivamente meno. Tuttavia i due rimasero in contatto, se il ferrarese volle dedicare all'amico la sua traduzione degli *Adelphi* di Terenzio edita da Giolito nel 1554, e se il Bentivoglio non mancò a sua volta di offrire al Lollio il proprio tributo poetico quando questi ripropose a Ferrara, nel 1563, le proprie *Orazioni*[14].

3. Il ternario che qui si pubblica è un testo di un tenore talmente esplicito da rendere incomprensibile il silenzio su di esso degli studiosi moderni e comprensibilissimo quello degli antichi. Se l'avvio (vv. 1-51) è un lungo elogio dell'agostiniano Andrea Ghetti da Volterra e della sua predicazione sulla giustificazione per fede[15], con una parentesi apologetica contro i suoi detrattori (vv. 34-42), la seconda parte del componimento, che si innesta sulla precedente grazie alla parola-chiave *Cristo*, diventa progressivamente una sorta di dettagliato compendio dottrinale, che raggiunge la sua *climax* ai vv. 76-96, versi martellati dall'anafora – struttura liturgica – *Egli* (appunto Gesù), ripetuta, forse non casualmente, sette volte[16]. La sezione conclusiva (vv. 97-115) suggella l'epistola (lo statuto retorico del componimento è in effetti quello consueto al Bentivoglio del

---

[11] *Ne le tumide Corti, et tetti altieri* (LOLLIO 1544, c. A2*r*). In quello stesso anno Giolito pubblica anche il *Geloso* del Bentivoglio con una dedica di Lodovico Domenichi al Lollio stesso (vedi *infra*, nota 28).

[12] Sulla questione: CORSARO 1989.

[13] Ma non senza occasionali rientri a Ferrara, come testimonia una lettera di L. Dolce a B. Varchi, Venezia, 23 maggio 1553 (DOLCE 2015, pp. 112-113).

[14] *Lollio, ch'in libertate un prato e un colle* (LOLLIO 1563, c. B3*v*). Questo sonetto, insieme a quello citato *supra*, nota 11, si legge anche in BENTIVOGLIO 1719, p. 10 [nn. XVIII e XIX]).

[15] Sul Ghetti si parta in prima battuta da DALL'OLIO 2000 (senza però dimenticare FIRPO 1981, pp. 254-257 nota 27). Un suo trattato di pedagogia destinato ai fanciulli (GHETTI 1572), steso sulla falsariga del *De liberis educandis* plutarcheo e del *Tractatus de liberorum educatione* di Enea Silvio Piccolomini, è stato studiato qualche anno fa da SEIDEL MENCHI 1987, pp. 225-227, che ne ha sottolineato le tangenze col pensiero di Erasmo, e poi da Ottavia Niccoli (NICCOLI 1995, pp. 116-125).

[16] Non è forse casuale la presenza di una struttura analoga nel *Trattato utile* del Ghetti, dove troviamo una sequenza di epiteti di Cristo (qui «Lui» anzichè «Egli», con buona pace dei puristi) ripetuti appunto sette volte: «Lui è nostro Maestro [...] Lui è nostro cibo, et mistica bevanda [...] Lui è nostro Medico [...] Lui è nostro sacrificio [...] Lui è nostro Pastore [...] Lui è nostro glorificatore [...] Et finalmente lui è nostra eterna mercè» (GHETTI 1544, cc. B7*v*-B8*r*).

ternario epistolare) con un'esortazione all'umiltà e con l'auspicio che la verità trionfi contro «scribi | e farisei di Dio nemici» (v. 108); verso che non può non richiamare alla memoria una lettera di Galasso Ariosto a Ludovico Beccadelli scritta, ritengo, in quegli stessi giorni (Ferrara, 1 marzo 1544) e sotto l'impressione della stessa *performance* oratoria, nella quale il fratello del poeta del *Furioso* comunicava trionfante al suo corrispondente che le prediche del Ghetti avevano «satisfatto mirabilmente insino ai farisei»[17]. Che il Ghetti, personaggio miracolosamente sopravvissuto a una serie impressionante di inchieste e provvedimenti disciplinari, avesse fatto proprio il solafideismo, almeno negli anni Trenta e Quaranta, è un dato certo, che emerge da una ricchissima documentazione[18]. Nel 1543 aveva predicato la Quaresima a Mantova, suscitando molte perplessità[19], e l'anno dopo si era recato a Ferrara, dove ebbe modo di frequentare Renata di Francia e dove molto probabilmente conobbe anche Galasso Ariosto[20]. D'altro canto in quello stesso anno 1544 usciva a Firenze, presso Benedetto Giunti, la stampa di una sua predica sul rapporto tra Grazia divina e opere umane tenuta a Firenze nella chiesa di S. Spirito il 20 gennaio 1544, testo che fu di lì a poco impugnato dal sempre sollecito Ambrogio Catarino Politi, dalle accuse del quale il Ghetti fu però assolto l'anno seguente[21]. Non è però pensabile che il Bentivoglio abbia conosciuto il pensiero del Ghetti per via libresca (là dove è peraltro espresso con grande circospezione). Il ternario che si pubblica contiene infatti una serie di precisi riferimenti a una predicazione orale (tali sono, per esempio, il «suon dei vostri detti» che ispira lo zelo degli uditori, v. 8, l'osservazione, piuttosto esplicita, che «vi vide il mondo arditamente esporre | gl'alti secreti del divin Vangelo», vv. 32-33, o la nostalgia delle «alte e chiare | vostre parole» [del Ghetti], vv. 112-113); sicché è da pensare che sia stato scritto a caldo, sotto l'effetto del contrastato Quaresimale del '44, subito dopo la partenza da Ferrara del predicatore agostiniano[22]. Le alternative possibili non sono in verità molte: Ghetti avrebbe dovuto predicare a Ferrara durante l'Avvento del 1547, ma alla fine ne fu impedito e si spostò a Venezia per la Quaresima. A Ferrara tornò nell'estate del 1551, ospite a Consandolo di Renata di Francia. Ma entrambe le occorrenze sono troppo tarde (tendo ancora a considerare come discriminante il già citato

[17] FRAGNITO 1992, p. 230.

[18] Si legga per esempio il secondo costituto di Endimio Calandra, che lo conobbe a Trento nel 1543, costituto datato Mantova, 27 marzo 1568 (PAGANO 1991, pp. 122, 253 [con il testo del costituto] e 300).

[19] DALL'OLIO 2000, p. 664.

[20] FRAGNITO 1992, p. 230.

[21] Sull'episodio: FIRPO 1997, pp. 230-236.

[22] Di tali contrasti resta traccia, appunto, ai vv. 34-42.

decreto tridentino), e d'altronde dal 1550 Bentivoglio si era stabilito a Venezia[23]. Se così è, aveva ragione Gigliola Fragnito quando, nel 1992, ipotizzava che durante la Quaresima ferrarese del 1544 il Ghetti «avesse predicato la dottrina della giustificazione senza opere»[24]. Il capitolo che qui si pubblica ne costituirebbe la prova più lampante. Non solo, però, del principio del *sola fide*. Il ternario contiene, infatti, numerose, manifeste affermazioni che si spingono ben al di là dell'ortodossia così come sarà di lì a poco precisata dal Concilio. Mi limito a segnalare le più flagranti.

Tralasciando l'esibizione, subito in apertura, del sintagma «di Cristo il beneficio», quasi una parola d'ordine (il *best seller* di Marcantonio Flaminio e Benedetto Fontanini, dopo la *princeps* del 1543 e le prime condanne, era oggetto in quei mesi di un massiccio rilancio sotto varie forme, camuffato tra lettere e sermoni varii)[25], troviamo accompagnato alla celebrazione delle virtù salvifiche della fede lo svilimento della libertà umana, facoltà talmente corrotta dal peccato da risultare irrimediabilmente inclinata al male («che siam deboli troppo | pel grave error del primo padre Adamo, | ond'el liber arbitrio è fatto zoppo | ai buoni effetti, ma ai malvagi e iniqui | agil s'affretta più che di galoppo», vv. 17-21). È un concetto tipicamente luterano, che risale alla disputa con Erasmo *de servo arbitrio*, poi variamente recepito dalle varie confessioni riformate, senza dubbio eterodosso e condannato nei decreti tridentini sul peccato originale (17 giugno 1546) e sulla giustificazione (13 gennaio 1547, soprattutto i canoni 4 e 5)[26]. Poco oltre ecco il biasimo di «abus*i*» e «superstizion*i*», altro luogo comune della pubblicistica antiromana (vv. 40-41). Non mancano strali, più o meno evidenti, contro le gerarchie ecclesiastiche: la tradizionale figura della Chiesa come barca di s. Pietro, immagine del papa, viene sorprendentemente declinata sul Ghetti stesso, «nocchier fidele» che saprà condurre in porto chi rischia il naufragio (vv. 43-45); di seguito l'agostiniano viene addirittura rivestito della simbologia cristologica del buon pastore che va in cerca della pecora perduta (vv. 46-48).

Quanto all'esaltazione di Cristo essa risulta molto più canonica perché finisce per costituire quasi un centone scritturale. Si pensi, per esempio, al «ch'io son figlio d'ira» del v. 62, che ricalca il paolino «eramus natura filii irae» (Ef 2, 3), o a «Ma se puote l'error d'un uomo solo | dannar il mondo, quanto più lo puote | salvar di Cristo 'l sanguinoso duolo» (vv. 70-72), che riecheggia I Cor 15,

---

[23] Ma si veda *supra*, nota 13.

[24] FRAGNITO 1992, p. 230.

[25] Per comodità rimando a GARAVELLI 2014, p. 123.

[26] PROSPERI 2001, pp. 58-65. Sulla questione del decreto, in particolare: ACERBI 1997, pp. 45-116.

21-22. Oppure alla ripresa di tanti attributi messianici – tra i più ovvi – prelevati dai Vangeli (Cristo «agnello», «porta», «via», «veritade», vv. 77, 79, 80, 88), cumulati con altri veterotestamentari, come «di giustizia il sol», v. 82 («sol iustitiae», Ml 3, 20). Tale esaltazione, in fondo, si avvicina al crinale dell'eterodossia solo perché insiste particolarmente sui temi del *sacrificio* di Cristo, dei meriti a esso connessi, della virtù salvifica del sangue del Redentore, e perché preme soprattutto sul pedale della dismisura tra iniziativa salvifica e fedeltà divina e miseria e infermità dell'uomo, ferito dal peccato.

In chiusura ritorna però un linguaggio e un impianto metaforico molto vicino a quello della coeva pubblicistica filoriformata: il vituperio di scribi e farisei, che per solito adombrano le gerarchie ecclesiastiche, e la celebrazione del «buon liquor» e dei «celesti cibi», immagine del nutrimento spirituale della Scrittura e della sua esegesi.

4. Come si è detto, Bentivoglio è un estraneo al catalogo, anche troppo affollato, dei cosiddetti eterodossi italiani del Cinquecento. Ma è credibile che tale autentica eruzione dottrinale sia nata dal nulla? E che dopo questo sfogo umorale Bentivoglio si sia ripiegato nel più plumbeo e impenetrabile agnosticismo? Non ci si può accontentare di evocare «l'indole buona e religiosa di Ercole», come faceva il Verdina, che pure aveva scoperto e pubblicato – se sono effettivamente sue – undici ottave dedicate a s. Pietro nella solennità che condivide con l'apostolo delle genti (29 giugno)[27]. Non è possibile condividere l'atteggiamento di quanti stilano meccanicamente cataloghi o liste di proscrizione basandosi sulle frequentazioni documentate o ipotizzabili di questo o quel letterato, e applicando una sorta di proprietà transitiva che genera spesso una vera e propria deriva interpretativa; tuttavia mai come in questo caso è necessario riconoscere che le convinzioni testimoniate dal nostro capitolo si formano in un contesto ben circostanziato e in un preciso, per dir così, "brodo di coltura", che rimanda da un lato ai fermenti dottrinali, ben noti, del ducato estense (non dimentichiamo che Bentivoglio era praticamente nipote di Renata di Francia, dato che sua madre Lucrezia era sorella del duca Alfonso I!), dall'altro a certi ambienti della Serenissima, come la libreria della Fenice e i suoi visitatori abituali: Giuseppe Betussi, Anton Francesco Doni, Lodovico Domenichi. Da questo punto di vista il biennio 1544-1545 è ricchissimo di documenti. Nel 1544 il Domenichi – verosimilmente attraverso la mediazione di Alberto Lollio – cura le due edizioni giolitine del *Geloso* e dei

[27] VERDINA 1934-1935, p. 16. Le ottave in questione sono alle pp. 82-83.

Fantasmi[28], e include tra le sue *Rime* un sonetto indirizzato a Bentivoglio (*L'empio destin, ch'ad onorate imprese*)[29], che si direbbe di ringraziamento per aver ottenuto dal corrispondente i quattro componimenti accolti tra le *Rime diverse di molti eccellentissimi autori*, antologia ideata dallo stesso Domenichi e pubblicata di lì a poco dal Giolito[30]. Il 1545, poi, è soprattutto l'anno in cui appare nel *Nuovo libro di lettere* di Paolo Gherardo una lettera del Bentivoglio al Domenichi talmente prossima al nostro ternario, per lingua e temi, da fugare definitivamente ogni residuo, eventuale dubbio sull'attribuzione dello stesso. La ripropongo qui per intero[31]:

[Ercole Bentivoglio a Lodovico Domenichi, Ferrara, 9 gennaio 1545]

Al Signor Domenichi

Ho raccolto dal Vangelo, da Ambrogio, da Hieronymo, et da Augustino, ch'uno può in un medesimo tempo continuare nella militia senza far preiudicio alla salute dell'anima secondo il quesito vostro; ma a volere difen|[155r]|dere le ragioni andria un poco di tempo; et a me che sono alquanto indisposto certo sarebbe fatica. Dicovi per hora che *personarum non est acceptor Deus; et Deus vult omnes homines salvos fieri*[32]; et tutti ci salviamo con la fede, per la infinita misericordia di Dio, et la virtù della passione di Iesu Christo crocifisso; poi la militia è una spada seculare, la quale è per punitione de' malfattori et laude de' buoni. Pau. ad Ro. 13.[33] Et parve pure che S. Giovanni Battista la approbasse; et egli insegnò il modo come ella si debbe usare, quando rispose alle genti d'arme che 'l domandavano che cosa dovessino fare per essere salvi: *Non opprimete nessuno, et non fate calunnia, ma siate contenti de' vostri stipendi*[34]. Ma certo la vera militia nostra è

---

[28] Se la prima è aperta da un'esplicita dedicatoria del Domenichi al Lollio, datata Venezia, 6 settembre 1544, la curatela della seconda si evince da un accenno di Doni: «Quella diligenza, che sia possibile, M. Alberto honorato usa il S. Lodovico Domenichi perché si stampino tosto le belle comedie del molto Illust. S. Hercole Bentivoglio» (A. F. Doni a A. Lollio, Venezia, 20 aprile 1544, in Doni 1545, c. cxx*r*). Il privilegio di stampa per le due commedie viene concesso al Giolito in data 5 settembre 1544 (Nuovo – Coppens 2005, p. 397).

[29] È il CCXLVII dell'edizione a cura di Roberto Gigliucci (Domenichi 2004, p. 142).

[30] *Rime diverse* 2001, pp. 180-181 (versi probabilmente stesi per Tullia d'Aragona).

[31] *Nuovo libro di lettere* 1545, cc. 154*v*-155*r*.

[32] Citazioni paoline: At 10, 34 e I Tm 2, 4.

[33] È il celebre capitolo della lettera ai Romani in cui s. Paolo invita al rispetto delle autorità, sostenendone l'ordinamento al bene comune; tesi condivisa dalle principali confessioni protestanti, ma non dagli anabattisti.

[34] Lc 3, 14.

il combattere contra di noi medesimi, et questa nemica carne, et rubelli sensi, et odio superbia ira, et tanti altri nostri contagiosi adamitici difetti; *Quia militia est vita hominis super terram*[35]. Pur io sempre mi rimetto al parere di lei et degli altri c‹h›'hanno di me più christiana dottrina et più intero giudicio. Et a V.S., all'ornatissimo Giolito, al gentilissimo M. Hercole[36] nostro di core tutto m'offero et raccomando.
Di Ferrara alli IX di Genaio MDXLV.

Di V.S. come fratello
Hercole Bentivoglio

Questo documento epistolare lascia intendere che il capitolo al Ghetti per il Quaresimale del 1544 non era rimasto un fuoco di paglia; testimonia, al contrario, di una ferma consuetudine con le scritture e con certe tematiche, una familiarità, probabilmente, esibita, ostentata, in un momento storico in cui chi professava quelle idee poteva nutrire un relativo ottimismo e non aveva ancora bisogno di nascondersi (o almeno non dovunque). A mettere fine a quelle speranze arriveranno di lì a poco i primi decreti conciliari. Quale sarà di lì in avanti il percorso interiore del Bentivoglio non è dato, al momento, sapere. Troppo facile farne, con il solito, comodo cortocircuito, l'ennesimo nicodemita. La decisione di prendere la via di Venezia, che a molti eterodossi parve in quella fase un approdo relativamente sicuro, potrebbe autorizzare questa ipotesi. Ma da qui a farne un eretico pertinace o un raffinato nicodemita ce ne passa. Certo è che da Venezia Bentivoglio più non si mosse, nemmeno quando la Repubblica incominciò a mostrare qualche cedimento di fronte alle pressioni papali, e si moltiplicarono le inchieste e i procedimenti a carico di letterati come Girolamo Ruscelli o Lodovico Dolce[37]. E certo è che il ternario dedicato al Ghetti sparì di circolazione, sopravvivendo solo, prodigiosamente, in due testimoni semiclandestini.

5. Resterebbe da dire qualcosa sul versante più propriamente letterario dell'operazione. Dove sono finiti, in questo testo, i caratteri più tipici della pro-

[35] Gb 7, 2.

[36] Si tratta probabilmente del nobile ferrarese Ercole Contrari, che viene citato espressamente dal Bentivoglio in una lettera a Giuseppe Betussi, Ferrara, 25 aprile 1545 (*Nuovo libro di lettere*, 1545, cit., c. 158*v*). Allievo e protettore di Lodovico Castelvetro, fu fatto assassinare da Alfonso II (Castelvetro 2015, p. 180 nota 31). Giolito è invece, naturalmente, il tipografo ed editore Gabriel Giolito de' Ferrari.

[37] Inchieste che, peraltro, non verteranno, almeno ufficialmente, su questioni dottrinali. Per Ruscelli si vedano almeno Procaccioli 2012 (in part. 53-56) e Masi 2012. Quanto a Dolce: Terpening 1997, pp. 20-24 e, per il contesto generale, Firpo 2001, *ad indicem*.

duzione satirico-burlesca del Bentivoglio? Dove le «Muse della normalità e dell'edonismo», la «saggezza epicurea serenamente esercitata» additate da Floriani?[38] Dove la ricerca di un «equilibrio morale privato», la «rettitudine mediana e mediocre del saggio», «i valori della moderazione», «la formula epicurea di moderata e serena voluttà» o «l'assenza di risentimento» riscontrate da Corsaro?[39] Forse mette conto riflettere sulle date. Se le sei satire bentivolesche edite criticamente da Corsaro risalgono, «con alcune approssimazioni, al periodo a cavallo tra gli anni '20 e gli anni '30»[40], ma la *princeps* uscì solo nel 1546, può darsi che si debba alla fine riproporre, su base cronologica, la tesi della discontinuità tra satire e *poesie piacevoli* proposta dalla Longhi e da Corsaro stesso (tesi contestata vivacemente da Floriani)[41]. La prossimità nel Milich del *Viaggio di Scandiano* al capitolo al Ghetti, databile, come si è visto, al 1544 o poco oltre, potrebbe convincere a ipotizzare una "seconda stagione" del Bentivoglio dopo quella satirica, tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta. Stante la costante aderenza al modulo epistolare, in altre parole, andrebbe rilevato un progressivo spostamento dalla satira oraziano-ariostesca verso moduli più varii. In fondo è quello che riscontra anche Floriani, additando nel Bentivoglio e in Pietro Nelli la *prima crisi del modello ariostesco*. Se consideriamo infine il fatto che il trattamento di una materia religiosa in questo genere è piuttosto infrequente, può darsi che proprio l'esempio del Nelli (i due si conoscevano)[42], nel quale tali tematiche affiorano senza timori di sorta, abbia influenzato l'ultima produzione del Bentivoglio.[43] Una piccola spia testuale, e insieme forse il segno di una modesta circolazione del capitolo bentivolesco al Ghetti (da confrontare con il v. 19, «ond'el liber arbitrio è fatto zoppo»), si può riscontrare nella VII satira del senese (*Rimedio al signor Amaranco*), dove si legge che

---

[38] FLORIANI 1988, pp. 128 e 131.

[39] CORSARO 1999, pp. 56, 58, 66 e 67.

[40] Ivi, p. 58 nota 22.

[41] A varie riprese. Si veda almeno FLORIANI 1988, pp. 191-217 (in part. 203-206, 211-213).

[42] Ivi, p. 138. Sul Nelli si veda anche FLORIANI 2000.

[43] È significativo il fatto che Lodovico Dolce, probabilmente nei primi anni Quaranta, abbia indirizzato proprio al Bentivoglio il capitolo *Da Dio mandato ai duri tempi nostri*, che contiene alcuni passaggi espliciti, sebbene piuttosto convenzionali, contro la corruzione del clero e l'ignoranza dei predicatori (DOLCE 1560, cc. 178*r*-180*r*). Un altro autore, ma di altro ambiente, incline a spunti analoghi è Giovanni Agostino Caccia, le cui composizioni satiriche furono peraltro edite solo nel 1549, a Milano (CACCIA 2013; si veda in particolare la satira IX). Sul Caccia, oltre ai paratesti dell'edizione citata, si veda almeno STELLA GALBIATI 1991.

il fachin, la fantesca, e lo schiavone
fan del *libero arbitrio* Anathomia
e torta della predestinatione.
Quello 'l vuol *zoppo*, e questo vuol che sia
carro da buoi [...][44].

Ma è solo un'ipotesi, e forse nemmeno tra le più convincenti. D'altra parte, spunti polemici contro la corruzione del clero – abbastanza convenzionali – non mancano nemmeno nelle *Satire* del Bentivoglio, dove si prendono di mira i peccati di gola di confessori, preti e frati, ma anche l'ipocrisia di certi laici bigotti come quel suo «parente», dedito a una religiosità tutta esteriore e contraddetta da una condotta di vita tutt'altro che edificante («né 'l più avaro uom di lui è sotto 'l cielo: | litiga ingiustamente e 'n opra nulla | mette di quel ch'egli ode sul Vangelo»)[45].

Più di così, forse, per ora non si può andare. Non resta che rimboccarsi le maniche e rimettere mano ai *testi*, anche quelli che giacciono inediti negli archivi.

Appendice

FONTI TESTUALI:

W = WROCŁAW, Biblioteka Uniwersytecka, Milich Collection, IV 18 Akz. 1951, 289 (18, 9350), [Miscellanea di rime]. Cart., ff. [12], 184, sec. XVI$^{1/2}$ (al f. 102*v* presenta la datazione «mdlvij adi 9 ottubrio»), ai ff. 147*r*-148*v*. La raccolta allestita dal giurista Johann Gottlieb Milich (1678-1726) fu da questi donata per legato testamentario alla città di Görlitz nel 1726. Dopo alterne vicende, la collezione fu acquisita dalla Biblioteca universitaria di Wrocław, nel 1951. Una sommaria descrizione del codice, segnalato da P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, IV, London-Leiden, E.J. Brill, 1989, p. 438, si legge anche in P. BEMBO, *Le rime*, a cura di Andrea Donnini, Roma, Salerno Editrice, 2008, vol. II, pp. 652-653.

Mo = MODENA, Biblioteca Estense Universitaria, Est. Lat. 228 (α. W 2. 11). Miscellanea di prose e rime in parte autografa di Gasparo Sardi († 1559), padre

[44] [NELLI] 1546, c. 30*r* (il passo è citato anche in FLORIANI 1988, p. 154).
[45] Per esempio in BENTIVOGLIO 1987, pp. 60, 74, 83 e 87; e in BENTIVOGLIO 1546, c. 17*r*.

di Alessandro (almeno i ff. 6*r*-98*r*). Cart., ff. [I], 346, [I], sec. XVI-XVIII; La satira vi è contenuta ai ff. 247*r*-248*v*. Di questo manoscritto esiste una dettagliata descrizione sulla banca dati on line *Manus*, a firma di Barbara Maria Scavo e Milena Ricci (http://manus.iccu.sbn.it/).

Si segue, in linea di massima, il testo di W. Mo contiene infatti alcuni errori piuttosto evidenti e una manciata di varianti adiafore che si registrano in apparato. È verosimile che entrambi i manoscritti derivino da un antecedente comune, magari in tempi diversi (la variante al v. 74 potrebbe essere d'autore, implicando una *variatio* con v. 51); ma tale ipotesi, che si fonda su alcune particolarità linguistiche e grafiche (p. es. al v. 9 entrambi i mss. avevano *mezo*, che il copista di W rettifica in un secondo momento in *mezzo*), non pare supportata da errori sostanziali evidenti. Tale non può essere nemmeno il *vuolle / vuol* del v. 94 (ci si distacca da entrambe le lezioni scrivendo *volle*).

Linguisticamente sono evidenti i tratti settentrionali (spiccano gli scempiamenti, *aricchirne*, *somerge,* e i raddoppiamenti ipercorretti, *brucciato*, *dispreggia*), che almeno in parte saranno ascrivibili all'autore, e pertanto si conservano. Si conserva anche la scrizione *aggiacciato* (ma Mo legge *agghiacciato*). Alcuni di questi tratti, passibili, in fondo, di originalità, sopravvivono solo in Mo, e si registrano dunque in apparato.

Dal punto di vista grafico si uniformano le scrizioni analitiche delle preposizioni articolate laddove è possibile farle coincidere con l'uso moderno senza intervenire sulla lingua (dunque si univerba *de i* > *dei* ma si conserva *ne l'*) e il pronome *ogn'un* > *ognun*. Si eliminano le *–h–* etimologiche o paraetimologiche non conformi all'uso moderno (*Hercule* > *Ercule*, *honor* > *onor*, *havete* > *avete*, *huom* > *uom*, *laberinthi* > *laberinti*, *abbhorre* > *abborre* ecc.); *triomfar* (*triomphar* in Mo) è reso *trionfar*; si trascrive la *et* come *e* davanti a consonante e la si conserva davanti a vocale quando presente nei manoscritti e in assenza di sinalefe; si uniformano su *–i* le poche *–j* (es. *varij* > *varii*, *rimedij* > *rimedii*); si rende con *–z–* il gruppo *–(t)ti–* (es. *cognittion* > *cognizion*, *giustitia* > *giustizia*, *stratio* > *strazio*); *scientia* e *prudentia* sono rese *scienza* (tale, peraltro, la grafia di Mo) e *prudenza*; la forma *mezo*, con una scempia che vorrà alludere alla pronuncia sonora della semiocclusiva, è trascritta *mezzo*.

Si sciolgono senza indicazione le abbreviazioni, in genere corrive (p. es. *S.*^{or} > *signor*), e si regolarizza la punteggiatura secondo l'uso moderno.

Nell'apparato, che data l'esiguità del testo e dei testimoni si preferisce abbondante che avaro, si omettono le varianti da elisioni e troncamenti (*Padre Adamo / padr'Adamo*, *vide 'l mondo / vide il mondo, turba 'l tristo / turba il tri-*

sto) e quelle puramente grafiche (*fatto / facto, Christo / Cristo, licquor / liquor…*).

Capitolo del signor Ercule Bentivogli a frate Andrea Ghetti d'Avolterra predicatore

Laude immortal, eterno onor conviensi
Volterra a voi, che sì soavemente
di Dio cantate i ricchi doni immensi.
La nostra cieca e tenebrosa mente[46]
avete accesa con sì chiari lampi[47],
ch'ognun di Cristo il beneficio sente.
Non è sì aggiacciato uom che non avampi
d'interno zelo al suon dei vostri detti,
e quegli in mezzo del suo cuor non stampi.
Siete la luce ai torbidi intelletti
e la fidata scorta che ci guida[48]
al desïato regno degl'eletti;
ministro del gran Re, che sempre grida
che tutti andremo a lui, pur che crediamo
nella sincera sua parola fida;
pur ch'in noi stessi non ci confidiamo,
ma solo in lui, che siam deboli troppo
pel grave error del primo padre Adamo[49],
ond'el liber arbitrio è fatto zoppo[50]
ai buoni effetti, ma ai malvagi e iniqui
agil s'affretta più che di galoppo.
Voi ci scorgete fuor di molti obliqui
scuri sentier, per ispedito calle[51],
e fuor di molti laberinti antiqui.

[46] «cieche menti» è nella *Sat.* IV, v. 148 (BENTIVOGLIO 1987, p. 77). Il sintagma «cieca e tenebrosa» sembra riecheggiare, ma forse preterintenzionalmente, un passo di s. Girolamo nel suo commento a Isaia, di cui non mancavano edizioni veneziane («Istiusmodi animantibus idola comparata sunt, quae caeca et tenebrosa coluntur a caecis», EUSEBIUS HIERONYMUS STRIDONENSIS 1865, col. 55).

[47] «chiari lampi» è stilema petrarchista (p. es. in GUIDICCIONI 2006, p. 43 [XXXIX, v. 2]).

[48] «fidata scorta» (*RFV* CCLXXVII, v. 8).

[49] Si ricorderà, nella lettera al Domenichi riprodotta sopra, il rammarico del Bentivoglio per i «tanti altri nostri contagiosi adamitici difetti».

[50] Vedi *supra*, nota 44.

[51] «Ispedito calle» si legge nell'*Ercole* di Giovan Battista Giraldi Cinzio (XIX 126, v. 1).

Siete il nostro maestro in questa valle
ampia d'affanni[52]; n'insegnate come
dobbiam al mondo vil[53] volger le spalle,
e dispreggiar ogni sua pompa e nome,
e 'n Cristo sol sperar, che vuole in cielo
tutti aricchirne di sue ricche some[54].
Con che fervor, con che pietoso zelo
vi vide 'l mondo arditamente esporre
gl'alti secreti del divin Vangelo![55]
Maligno è ben chi vi dispreggia e abborre[56],
né sa che Cristo è la ben salda pietra,
né si debbe altro fondamento porre[57].
La prudenza carnal di nebbia tetra
gl'abbaglia l'intelletto e tien confuso
sì che 'l lume del ciel non vi penetra.
Segue la cieca turba 'l tristo abuso,
e la superstizion empia e crudele,
e i varii inganni ond' el mondo è deluso.
Ma voi, in questo mar nocchier fidele,
al vero porto della lor salute
ai naufragii[58] drizzar fate le vele[59].
Voi sete un buon pastor, che le perdute
pecorelle guidate ai paschi eterni,

[52] Calco del liturgico «lacrimarum vallis». Da notare che tanto la metafora della retta via (*ispedito calle*), che naturalmente rimanda al grande archetipo di Ps 1, quanto la ripresa della desolata immagine della condizione umana (la *valle ampia d'affanni*) compaiono nel sonetto che Lodovico Castelvetro stese in risposta a Filippo Valentini alla fine degli anni Trenta (Castelvetro 2015, p. 278).

[53] «mondo vile» compare tal quale in *Sat.* IV, v. 149 (Bentivoglio 1987, p. 77).

[54] *some*. 'spoglie', 'bottino di guerra' (la guerra metaforica vinta da Cristo contro Satana e la morte).

[55] Anche «divin Vangelo» è sintagma già noto al Bentivoglio, che lo impiegò in un sonetto scritto per un principe estense, forse Alfonso I («di produr frutti del divin Vangelo», Bentivoglio 1719, p. 6 [X, v. 11])

[56] L'allusione potrebbe essere indirizzata al Politi, ma occorrerebbe dimostrarne la serietà rispetto alla denuncia del *Trattato utile* del Ghetti.

[57] Calco paolino: «fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, qui est Iesus Christus» (1 Cor 3, 11).

[58] *naufragii*. 'naufraghi'.

[59] Si confronti questo passo della *Sat.* V, vv. 10-12: «in questo mar di chiacchiare e d'impaccio | son contento d'entrare: ecco spiego ora | per vostro amor le vele, e mi vi caccio» (Bentivoglio 1987, p. 81).

fuor dell'insidie di Satàn astute[60].
Satàn più non temiam, né mille inferni,
se fosser tanti, poi che sol per noi
Cristo sofferse tanti oltraggi e scherni.
I suoi digiun, i suoi travagli, i suoi
merti son nostri, e la vita, e la morte[61],
e siam fratelli e coeredi a lui.[62]
Egli aperte del ciel ne tien le porte[63],
s'a le promesse sue fide e veraci
credendo 'l mondo sia costante e forte.
Egli non può mancar, non son fallaci
i detti suoi. Confidisi in se stesso
chi è di Satàn e delli suoi seguaci.
I' la mia speme, 'l mio poter ho messo
in Cristo solo; e ch'io son figlio d'ira[64],
e nulla posso senza lui confesso,
se l'aura di là su non scende e spira
ne l'intelletto mio, se dal ciel alto
Cristo pietoso 'l peccator non mira;
se non fa molle 'l duro cuor di smalto,
s'a la sua cognizion non l'alza a volo
del mondo fuor con glorïoso salto.

---

[60] Ovvio riferimento a Gv 10, 1-16.

[61] 1 Cor 3, 21-23: «Omnia enim vestra sunt, | sive Paulus sive Apollo sive Cephas sive mundus sive vita sive mors sive praesentia sive futura, omnia enim vestra sunt, | vos autem Christi, Christus autem Dei».

[62] Rm 8, 16-17: «Ipse Spiritus testimonium reddit una cum spiritu nostro, quod sumus filii Dei. | Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur». Il passo riecheggia nel *Trattato utile* («Però considerando il divino amore di Dio verso di noi, et quanto secondo il suo beneplacito ci ha amato come suoi figliuoli acciò fussimo santi et eletti, dico che subito nasce in noi un vigore figliale di poter dire come s. Paolo: Si filii ergo heredes [...]», GHETTI 1544, c. B3*v*).

[63] Il riferimento neotestamentario (Gv 10, 9 per l'immagine di Cristo-porta e soprattutto At 7, 56, per la visione di Stefano, ormai sul punto di essere lapidato: «Ecce video caelos apertos et Filium hominis a dextris stantem Dei») rifrange anche nel capitolo indirizzato dal Dolce al Bentivoglio (si veda *supra*, nota 43).

[64] Ef 2, 3. L'espressione compariva sia nel *Beneficio di Cristo* («Questa privazione di giustizia e questa inclinazione e prontezza ad ogni iniustizia e impietà si chiama peccato originale, il quale portiamo con noi dal ventre della madre, nascendo figliuoli dell'ira», DA MANTOVA – M. FLAMINIO 2009[3], p. 28) che nel *Trattato utile* del Ghetti («Così noi, quali in noi considerati siamo figliuoli d'Ira, figliuoli d‹i› tenebre [...]», GHETTI 1544, c. B4*r*).

Ma se puote l'error d'un uomo solo
dannar il mondo, quanto più lo puote
salvar di Cristo 'l sanguinoso duolo?[65]
Tanto sudor che gli rigò le gote,
tanti sofferti oltraggi, e sangue sparso
sol per sanar le nostre anime egrote!
Egli è 'l medico buon che non ci è scarso
d'alti rimedii[66], Egl'è l'agnello al fuoco
dell'infinito amor brucciato et arso,
Egli la porta del beato loco[67].
Egli la via[68], pur ch'in lui speme s'aggia
e l'incarco terren[69] s'apprezzi poco.
Ei di giustizia il sol[70] ch' el mondo inraggia,
Egli avocato in ciel nostro facondo[71],
Ei per noi fece ogn'opra buona e saggia.
Egli vinse per noi Satàn immondo
e 'l crudo Abisso dell'inferno orrendo,
e l'empia morte, col fallace mondo[72].
Egli la veritade, Egl' il tremendo
braccio di Dio ch' el mondo regge e folce[73]
con ferma legge et ordine stupendo.
Egli ogni strazio, ogni martir fa dolce
a' suoi diletti, e gl'animi lor empie
d'alta scïenza, e intenerisce e molce[74].

---

[65] I Cor 15, 21-22.

[66] L'appellativo di Cristo 'medico', benché implicito nei numerosi episodi di guarigione e in parabole come quella del buon samaritano, non è evangelica, ma agostiniana (p. es. s. AURELIUS AUGUSTINUS 1865, col. 21). La ritroviamo nel *Beneficio di Cristo* («così niun conosce Cristo, unico medico delle anime nostre», DA MANTOVA – FLAMINIO 2009[3], p. 29), dove forse entra per influsso dell'*Alfabeto cristiano* di Valdés (*ibid.*, nota 8); e nel *Trattato utile* del Ghetti (vedi *supra*, nota 16).

[67] Gv 10, 9 («Ego sum ostium»).

[68] Gv 14, 6a («Ego sum via et veritas et vita»).

[69] «Grave incarco terren» è ancora nel GUIDICCIONI 2006, p. 87 [LXXXII, v. 13]).

[70] Ml 3, 20 («sol iustitiae»).

[71] I Gv 2, 1 («Sed si quis pecca verit, advocatum habemus ad Patrem, Iesum Christum iustum»).

[72] «mondo fallace» è stilema già dantesco (*Pd* X, v. 125 e XV, v. 146), con numerose occorrenze quattro-cinquecentesche (tra l'altro, nel solito Guidiccioni: GUIDICCIONI 2006, p. 101 [XCVI, v. 8]).

[73] *folce*. 'Sostiene'. Il sintagma «regge, e folce» compare, tra l'altro, negli *Amori* di Giovan Battista Pigna e tra le *Rime* di Lodovico Paterno; «folce, e regge» in Francesco Maria Molza.

Egli volle esser Re di tutte l'empie
miserie nostre, e trionfar prigione,
però di spine coronò le tempie.
Saggio[75] chi l'opre sue quantunque buone
col liquor sacro del suo sangue asperge,
e nel suo sangue sol speranza pone.
L'uom quanto più s'abbassa, tanto s'erge
più verso 'l ciel; e chi troppo è superbo
tanto più cade, e tosto si somerge.
Sì che nel cuor i vostri detti serbo
pio padre, lume degl'ingegni nostri
e chiara tromba[76] del divino verbo.
Ormai tempo è che pura si dimostri
la verità, mal grado degli scribi
e farisei di Dio nemici, e vostri.
Tempo è che 'l buon liquor si gusti e libi
del vivo fonte[77]; e non più frond'amare
pascano il mondo, ma celesti cibi.
A voi m'inchino; el suon de l'alte e chiare
vostre parole udir bramo sovente.
Le basse rime non vi sia discare[78],
Me riponete nella vostra mente.

Tit. Capitolo del S.or Hercule Bentivoglio al molto R.do Andrea Volterra Mo.
3 de Dio Mo. 6 ogn'hom Mo. 7 agghiacciato Mo. 9 mezzo] mezo *con* z *sovrascritta* W, mezo Mo. 10 Sete Mo; turbidi Mo. 14 tutj Mo; allui Mo. 21 de galoppo Mo. 28 dispregiar Mo. 30 arricchirne Mo. 33 segreti Mo. 34 dispregia Mo. 37 nebia Mo; tetra *marg., a integrare una precedente lacuna.* 39 sì che lume Mo. 45 Ai] Dai *corr. su* Ai W; fatte

[74] *molce.* 'Addolcisce'. La serie rimica *folce: dolce: molce* è petrarchiana (*Rvf* CCCLXIII, vv. 9, 11, 13).

[75] *saggio*, come osservato già da Corsaro (Corsaro 1999, pp. 58, 59) è una vera e propria parola-chiave, se non addirittura un *tic* stilistico, del Bentivoglio. Resta un po' difficile, peraltro, in tal caso, assumere il lessema come spia di un atteggiamento 'satirico', secondo l'opposizione *saggezza* vs *pazzia* delineata in Longhi 1983, pp. 228-242.

[76] «chiara tromba» è Ariosto puro (*Sat.* II, v. 229); ma era già in *Rvf* CLXXXVII, v. 3

[77] Gesù fonte inesauribile d'acqua viva è l'immagine (implicita) che scaturisce dall'incontro con la Samaritana al pozzo (Gv 4, 1-26), ed è naturalmente già prefigurata nel miracolo di Mosè a Refidim (Es 17, 1-7) o Kades (Nm 20, 2-11).

[78] «basse rime» è sintagma petrarchiano (*Rvf* CCCXXXII, v. 24) e petrarchista; altrove, con lo stesso *understatement*, Bentivoglio parla di «rime inconte» (*Sat.* V, v. 136, in Bentivoglio 1987, p. 88).

Mo. 46 bon Mo. 47 peccorelle Mo. 50 noi *sottol.; a destra* nui W. 52 suoi *sottol.; a destra* sui W. 54 frategli Mo; et coheredi a lui] et l'heredita di lui Mo (*lett. dubbia*). 57 sia] fie Mo. 59 li detti soi Mo; confidesi Mo. 60 che è Mo. 61 l' *om.* Mo. 64 dillà Mo. 67 cor Mo. 70 huomo] pomo Mo. 73 ch'egli irrigò Mo. 74 tanti sofferti oltraggi, e] et tanto pianto, tanto Mo. 77 d'alte rime d'egli, l'augello al foco Mo. 78 brusciato Mo. 81 l'apprezzi Mo. 82 E di Mo; inraggia *corr. su* irriga Mo. 84 ogni buon'opra Mo. 88 le veritadi Mo. 94 volle] vuolle W, vuol Mo. 95 pregione Mo. 96 di speme incoronò Mo. 101 verso il cielo Mo. 103 sì che nel loro dettj vostri serbo Mo. 104 lume *cass. e sost. in interl. da* mente (*lettura dubbia*); dell'ingegni Mo. 112 e il suon Mo. 116 ripponete Mo.

Bibliografia

ACERBI A. 1997, *Il decreto tridentino sulla giustificazione e la sua ricezione nei catechismi, da Canisio a Deharbe*, in *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, a cura di M. Marcocchi, Milano, Vita e Pensiero, pp. 45-116.

AUGUSTINUS AURELIUS 1865, *De doctrina Christiana*, in *Patrologiae cursus completus [...] Series Latina*, accurante J.-P. Migne, XXXIV, Lutetiae Parisiorum, Excudebatur et venit apud J.-P. Migne, coll. 15-122.

BENTIVOGLIO E. 1546, *Le Satire et altre rime piacevoli*, In Venezia, Appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

BENTIVOGLIO E. 1719, *Opere poetiche*, In Pariggi, Presso Francesco Furnier.

BENTIVOGLIO E. 1987, *Satire*, a cura di A. Corsaro, Ferrara, Deputazione provinciale ferrarese di Storia patria.

CACCIA G. A. 2013, *Satire, et Capitoli piacevoli. Con un'appendice di testi inediti di Bartolomeo Taegio*, a cura di B. Buono, Milano, Lampi di stampa.

CASTELVETRO L. 2015, *Lettere. Rime. Carmina*, edizione critica e commentata a cura di E. Garavelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura – Bites.

CORSARO A. 1989, *Il dialogo di Ortensio Lando* Contra gli uomini letterati *(una tarda restituzione)*, in «Studi e problemi di critica testuale», XXXIX, pp. 91-102.

CORSARO A. 1999, *Ercole Bentivoglio e la satira cinquecentesca*, in Id., *La regola e la licenza. Studi sulla poesia satirica e burlesca fra Cinque e Sei-*

cento, Manziana, Vecchiarelli, pp. 49-71 (apparso in prima redazione in *Studi di filologia e critica offerti dagli allievi a Lanfranco Caretti*, Roma, Salerno, 1985, pp. 129-147).

DA MANTOVA B. – FLAMINIO M. 2009[3], *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto, Torino, Claudiana.

DALL'OLIO G. 2000, *Ghetti, Andrea*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 664-668.

DE BLASI N. 1966, *Bentivoglio, Ercole*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, pp. 615-618.

DOLCE 1560, *Sette libri di Satire [...] con un discorso in materia della Satira. Di nuovo raccolti per Francesco Sansovino*, In Venetia, Appresso Francesco Sansovino e c.

DOLCE L. 2015, *Lettere*, a cura di Paolo Procaccioli, Manziana, Vecchiarelli.

DOMENICHI L. 2004, *Rime*, a cura di R. Gigliucci, Torino, Res.

DONI A. F. 1545, *Lettere [...] Libro primo. Con alcune altre lettere nuovamente alla fine aggiunte*, In Vinegia, Appresso Girolamo Scotto.

EUSEBIUS HIERONYMUS STRIDONENSIS 1865, *Commentariorum In Isaiam Prophetam Libri Duodeviginti*, in *Patrologiae cursus completus [...] Series Latina*, accurante J.-P. Migne, XXIV, Lutetiae Parisiorum, Excudebatur et venit apud J.-P. Migne, coll. 17-704.

FIRPO M. 1981, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, I. *Il Compendium*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna.

FIRPO M. 1997, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi.

FIRPO M. 2001, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza.

FLORIANI P. 1988, *La prima crisi del modello: Bentivoglio e Nelli*, in Id., *Il modello ariostesco. La satira classicistica nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, pp. 125-161.

FLORIANI P. 2000, *Ariosto come modello: il caso di Pietro Nelli*, in *Fra satire e rime ariostesche.* Gargnano del Garda (14-16 ottobre 1999), a cura di C. Berra, Milano, Cisalpino, pp. 528-551.

FLORIANI P. 2010, *Ercole Bentivoglio e la lingua toscana (per un breve spoglio cinquecentesco della lingua di Dante)*, in «Nuova rivista di Letteratura italiana», XIII, pp. 327-341.

FRAGNITO G. 1992, *Intorno alla «religione» dell'Ariosto: i dubbi del Bembo e le credenze ereticali del fratello Galasso*, in «Lettere Italiane», XLIV, pp. 208-239.

GALLO V. 2005, *Lollio, Alberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 454-456.

GARAVELLI E. 2014, *Colporteurs d'idées. Grammairiens et vulgarisateurs entre orthodoxie et hérésie*, in *Gens du livre et gens de lettres à la Renaissance*. Actes du LIV[e] Colloque International d'Études Humanistes *Passeurs de textes II: Gens du livre et gens de lettres à la Renaissance (savants, traducteurs, imprimeurs, colporteurs, voyageurs)*, CESR, 27 juin – 1[er] juillet 2011, textes réunis et édités par Ch. Bénévent, I. Diu et C. Lastraioli, Brepols, pp. 119-130.

GHETTI A. 1544, *Trattato utile del Reverendo Frate Andrea da Volterra sopra la disputa della Gratia, et delle Opere. Predicato in Firenze nella Chiesa di s. Spirito l'Anno M.D.XLIII. Con una aggiunta, d'alchune Christiane Conclusioni disputate, et resolute dalla Theologia Parigina sotto di Marzo nel XLII* [*colophon*: «¶ In Fiorenza ad instantia Bene. Gionti | M.D.XLIIII.».

GORNI G. 2006, *La condizione di non-finito delle "Satire" di Ludovico Ariosto, con una digressione metrica*, in «Humanistica», I, pp. 141-143.

GUIDICCIONI G. 2006, *Rime*, edizione critica a cura di E. Torchio, Bologna, Commissione per i testi di lingua.

Italian Reformation 2000, *The Italian Reformation of the Sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture. A bibliography of the secondary literature (ca. 1750-1997)*, compiled by J. Tedeschi in association with J. M. Lattis; with an historiographical introduction by M. Firpo, Modena, Panini.

LOLLIO A. 1544, *Lettera* [...] *nella quale rispondendo ad una di M. Hercole Perinato, egli celebra la villa, et lauda molto l'agricultura* [...], In Venetia, Appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

LOLLIO A. 1563, *Delle orationi* [...] *volume primo. Aggiuntavi una lettera del medesimo in laude della villa*, In Ferrara, appresso Valente Panizza mantovano.

LONGHI S. 1983, *Lusus. Il capitolo burlesco nel Cinquecento*, Padova, Antenore.

MASI G. 2012, *Scabrose filature. Il "Capitolo del fuso" fra Ruscelli e Doni*, in *Girolamo Ruscelli dall'accademia alla corte alla tipografia*. Atti del Convegno internazionale di studi (Viterbo, 6-8 ottobre 2011), a cura di P. Procaccioli e P. Marini, Manziana, Vecchiarelli, vol. II, pp. 401-453.

[NELLI P.] 1546, Le *satire alla carlona di messer Andrea da Bergamo*, In Vinegia, Per Pavolo Gherardo.

NICCOLI O. 1995, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza.

Nuovo libro di lettere 1545, *Nuovo libro di lettere de i più rari auttori della lingua volgare italiana, di nuovo, et con nuova additione ristampato. Con gratie et privilegio*, In Vinegia, per Paolo Gherardo, 1545 (ristampa anastatica moderna, curata da G. Moro, Bologna, Forni, 1987).

NUOVO A. – COPPENS Ch. 2005, *I Giolito e la stampa nell'Italia del XVI secolo*, Genève, Droz.

PAGANO S. 1991, *Il processi di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

PROCACCIOLI P. 2012, *"Costui chi e' si sia". Appunti per la biografia, il profilo professionale, la fortuna di Girolamo Ruscelli*, in *Girolamo Ruscelli dall'accademia alla corte alla tipografia.* Atti del Convegno internazionale di studi (Viterbo, 6-8 ottobre 2011), a cura di P. Procaccioli e P. Marini, Manziana, Vecchiarelli, vol. I, pp. 13-75.

PROSPERI A. 2001, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi.

Rime diverse 2001, *Rime diverse di molti eccellentissimi autori (Giolito 1545)*, a cura di F. Tomasi e P. Zaja, Torino, Res.

SEIDEL MENCHI S. 1987, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri.

STELLA GALBIATI G. 1991, *Un poeta satirico del Cinquecento: Giovanni Agostino Caccia*, Pisa, Giardini.

TERPENING R. H. 1997, *Lodovico Dolce. Renaissance man of Letters*, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press.

VERDINA R. 1934-1935, *Ercole Bentivoglio scrittore di Satire e di Commedia del secolo XVI. Appunti di biografia e di critica*, in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino», tomo LXVIII (cit. dall'estratto, con paginazione propria: Torino, Reale Accademia delle Scienze, 1935).

«Siculis et Tarentinis». Teologia, esegesi e poetica nei *De rebus divinis carmina* di Flaminio[*]

GIOVANNI FERRONI[**]

1. Nell'ambito della produzione letteraria della Riforma italiana, il *corpus* poetico di Marcantonio Flaminio, pur molto ristretto se non si fa conto della *Paraphrasis in triginta Psalmos* e di qualche altro testo oggi raccolto nel libro VI dei suoi *carmina*[1], ha un luogo centrale e lo ha essenzialmente, per una ragione: il nesso che lo unisce alla teologia e alla spiritualità riformate è forte, individuato, preciso e riconduce il lettore a una delle sorgenti che maggiormente ha alimentato il movimento riformatore italiano.

Il caso di Flaminio è perciò, e lo vedremo più nel dettaglio, qualitativamente molto diverso da quello di altri suoi contemporanei annoverati – con uso più o meno estensivo della categoria – nel gruppo degli "spirituali"[2]. Soprattutto se si guarda al ceto degli umanisti, dei poeti e dei letterati cui, quasi per nascita, apparteneva e del quale era stato per lungo tempo parte consapevole e convinta[3] si vede bene che non ci troviamo di fronte né al personale riecheggiamento di temi e motivi evangelici che si può per esempio incontrare nelle opere e nelle personalità, fra sé diversissime, di un Aretino o di un Bernardo Tasso[4], né all'immediata infatuazione per un predicatore come accadde a Guidiccioni o a Bembo nei ri-

[*] Parte delle ricerca qui presentata è stata condotta nella Forschungsbibliothek e nel Forschungszentrum di Gotha (università di Erfurt) grazie al sostegno di un "Herzog-Ernst-Stipendium der Fritz Thyssen Stiftung".

[**] giovanni.ferroni@daad-alumni.de

[1] Salvo diversa indicazione tutte le citazioni dei *carmina* flaminiani provengono da FLAMINIO 1993.

[2] Per l'uso in senso stretto della denominazione cfr. FRAGNITO 1972 e, più di recente per una critica del suo impiego troppo generico cfr. FIRPO 2012, p. 1038.

[3] Cfr. FLAMINIO 1978, p. 127.

[4] Sulla posizione di Aretino, la cui valutazione è questione molto complessa, cfr. PROCACCIOLI 2005 e la bibliografia lì indicata; sul Tasso cfr. invece, con tesi non concordi, gli studi recenti di MORACE 2014 e FERRONI 2016.

guardi di Ochino[5], né all'apertura di credito, larga ma non priva di condizionamenti intellettuali, che Varchi ebbe nei confronti di Valdés e dello stesso Flaminio prima di riorientarsi, apparentemente senza troppo sforzo, verso una religiosità più ortodossa secondo quanto richiesto dalla politica medicea[6]. Neppure l'esperienza poetica della Colonna mi sembra mostri la stessa, fondamentale, unità d'impianto e d'ispirazione di quella flaminiana: pur essendo indiscutibilmente cruciale perché capace di segnare i confini e di creare l'alfabeto della lirica spirituale cinquecentesca, essa si fa voce e compagna di un itinerario spirituale lungo e non del tutto lineare ed è perciò capace di tenere assieme forme e pratiche di pietà fra sé piuttosto distanti e non sempre riconducibili ai principî fondamentali di una fede riformata[7].

La poesia spirituale di Flaminio, invece, proprio perché non deriva dalle zone più o meno grigie del nicodemismo, né da quelle di un evangelismo difficilmente circoscrivibile, per scarsa «chiarezza d'idee»[8] o per una testimonianza di fede irriducibilmente individuale, e proprio perché Flaminio stesso non vi approdò in modo occasionale o transitorio né dalla periferia della società letteraria cinquecentesca ma dal pieno centro e da una posizione di indubbio e riconosciuto prestigio, acquisisce la centralità di cui dicevo in apertura e, con essa, anche una funzione, virtuale almeno, di pietra di paragone.

Certo, non tutti i passaggi biografici che condussero Flaminio all'approdo a una religiosità eterodossa ci sono chiari: difficile, ad esempio, valutare

---

[5] Sui sonetti di Guidiccioni per Ochino cfr. Mc Nair-Tedeschi 1973 e Piatti 2005. Più complesso il caso di Bembo sul cui rapporto con gli spirituali vi è ormai una consolidata tradizione di studi a partire almeno da Jedin 1972 e Simoncelli 1978 passando per Pertile 1987, Fragnito 1989 e 1992, i cenni in Righi 1999 fino alla recente sintesi di Firpo 2013. Va per altro notata l'assenza di significative ricadute poetiche e letterarie dell'adesione bembiana alla spiritualità dell'evangelismo (su cui cfr. Fragnito 1989), un'assenza che si iscrive nel più generale rallentamento della sua attività poetica e che sarà stata dovuta, forse, alla volontà di non prestare ulteriormente il fianco a quanti si erano opposti alla sua creazione cardinalizia adducendo i suoi trascorsi letterari «più da gentile [...] che da christiano» (Beccadelli che cito da Fragnito 1989) e l'inutilità di prelati «che sappiano fare i sonetti» (così Gian Pietro Carafa secondo la testimonianza di Niccolò Franco citato da Firpo 1984, p. 614).

[6] Sull'eterodossia fiorentina e la posizione di Varchi rimando a Firpo 1997; ma cfr. almeno anche Simoncelli 1979. L'adesione di Varchi a una spiritualità eterodossa attende ancora di essere riscontrata in modo accurato sui testi poetici.

[7] La bibliografia relativa alla Colonna e ai suoi rapporti con l'eterodossia italiana, alla sua formazione culturale e all'espressione poetica della sua spiritualità, è ormai molto copiosa: in questa sede rimando solo a Brundin 2008, Campi 1994, Fragnito 2005, Mazzetti 1973, Ranieri 1992, 1994, 1996, 2000, 2010, Russell 2000.

[8] Riprendo l'espressione da Cantimori 1975, p. 15 e *passim* che ne faceva, come noto, la cifra dell'inefficace risposta alla Riforma da parte dell'*élite* culturale italiana.

l'incidenza del soggiorno a Genova nei primi anni Venti e dei possibili contatti con i membri del *Divino Amore*, poi proseguiti a Roma con la sua iscrizione alla confraternita nel 1524[9] o cosa, esattamente, accadde fra il 1536 e il 1537, quali ragioni o quali letture lo abbiano spinto a lasciare la curia veronese e quel Giberti che per più di dieci anni lo aveva tenuto con sé, in un ambiente controllato sì, ma tutt'altro che chiuso o asfittico da un punto di vista culturale e spirituale[10].

Quale che sia stato il peso di quelle importanti premesse, mi sembra indiscutibile che il non lungo soggiorno campano – un paio d'anni dalla fine del 1538 all'estate del 1541 –, l'incontro con Valdés e il discepolato presso di lui siano risultati decisivi per Flaminio[11], lasciando un'impronta indelebile sulla sua riflessione, sulla sua scrittura e sulla sua pietà, ponendo la sua ultima stagione esistenziale e letteraria quasi interamente al servizio della riforma spirituale. La

[9] Sul periodo genovese di Flaminio e la sua iscrizione alla *societas Divinis Amoris* cfr. PASTORE 1981, pp. 40-46; per la storia e la spiritualità della confraternita si vedano almeno gli studi recenti di SOLFAROLI CAMMILLOCCI 2000 e 2001, ripresi da ALONGE 2013, pp. 71-120 con un particolare interesse per l'ambiente genovese (su FLAMINIO le pp. 105-110). Nell'itinerario spirituale di Flaminio dev'essere ricordato anche l'episodio del febbraio 1533, quando Flaminio, tramite una lettera di presentazione del veronese Francesco Capello, fece pervenire a Gaetano da Thiene, a Venezia, la proposta di essere accolto, come *oblato*, fra i canonici regolari ricevendo in cambio, probabilmente da Carafa, un giudizio piuttosto negativo: su questo episodio cfr. PASCHINI 1926, pp. 70-71, 81-82, 175-176, che riporta la lettera di Capello a Gaetano, e KAMINSKI 1946, pp. 5-18 che ripubblica la risposta di Carafa e ripercorre le relazioni fra questi e Flaminio nell'ottica della difesa della sostanziale ortodossia flaminiana (sulla scorta di PASTOR 1899-1934, vol. V, p. 316); più di recente anche PASTORE 1981, loc. cit., SOLFAROLI CAMMILLOCCI 2000, p. 233, ALONGE 2013, pp. 109-110 ripreso in ALONGE 2014 (con valutazioni non del tutto condivisibili). Sappiamo però da Flaminio stesso (cfr. FLAMINIO 1978, p. 46 su cui PASTORE 1981, pp. 91-92) che proprio dalla frequenza della confraternita romana del *Divino Amore* egli aveva appreso la peculiare consuetudine di «dir l'officio con attenzione», una pratica da cui, proseguiva, «cavo tanto frutto con tanto piacere ch'io non feci mai né studio né oratione che mi fusse né più utile né più gioconda, perché tutto quel santo libro è pieno di parole affettuosissime, di exhortationi efficacissime, di orationi devotissime [...]».

[10] Sulla figura e l'opera di Giberti è d'obbligo il rinvio a PROSPERI 1969 (in particolare sul rapporto con la compagnia del *Divino Amore* e Carafa cfr. le pp. 112-115, mentre sul rapporto con Flaminio, anche nel quadro del programma culturale sviluppato nella diocesi veronese cfr. le pp. 215-231). Per le diverse ragioni, economiche, personali e, verosimilmente, religiose che spinsero Flaminio a rompere il rapporto di dipendenza da Giberti cfr. PASTORE 1981, pp. 92-95. La scelta di Flaminio di una vita indipendente, una volta raggiunta una certa autonomia economica grazie alla fruizione di benefici ecclesiastici, è posta in parallelo con quella di Galasso Ariosto in FRAGNITO 1992, p. 220 mentre una riflessione più generale su questo tema in Fragnito 1988 (su Flaminio a p. 16).

[11] Per il soggiorno campano di Flaminio, dal punto di vista delle sue relazioni e della storia religiosa, cfr. PASTORE 1981, pp. 95-116.

"conversione" e l'incontro con l'opera e il pensiero di Valdés segnano infatti una cesura, provocano un cambiamento irreversibile che coinvolge l'intera personalità di Flaminio e quindi, ovviamente, anche l'esercizio intellettuale e letterario, sovvertendone o riorientandone alcuni principi fondamentali.

2. Non è necessario ripetere quanto il magistero valdesiano sia stato decisivo per lo sviluppo della Riforma italiana, quanto esso abbia contribuito a conferirle la sua tonalità fondamentale[12], ma più importante mi sembra ribadire che dall'insegnamento del teologo di Cuenca dipenderanno non solo le basi teologiche della fede di Flaminio ma anche la stessa impostazione della sua ricerca spirituale e lo stesso procedere del pensiero, con una fedeltà al metodo e ai contenuti degli scritti valdesiani che sorprende se si pensa alla programmatica componente soggettivistica e anti-istituzionale della spiritualità di Valdés e al fatto, da ciò conseguente, che il gruppo di Napoli[13] e quanti saranno influenzati dalle dottrine dello spagnolo saranno destinati alla dispersione in percorsi individuali diversi e distinti, conclusisi ora con la morte sul patibolo, ora con il ripiegamento nicodemitico e con l'acquiescenza all'imposta ortodossia, ora con la fuga dall'Italia e l'ingresso, non sempre definitivo, nelle chiese riformate d'oltralpe[14].

È in parte una contraddizione in termini, considerati i presupposti della spiritualità e della riflessione teologica di Valdés[15], e con essi l'individualismo e l'interno dinamismo che la caratterizzano, ma si può sostenere che Flaminio divenne il custode e il rappresentante dell'"ortodossia" valdesiana. Sarà proprio

[12] Su questo punto e la riflessione storiografica da cui dipende mi limito a rinviare al primo capitolo di FIRPO 1998.

[13] Sul circolo valdesiano a Napoli cfr. LOPEZ 1976 ma anche FIRPO 1990, soprattutto le pp. 13-43.

[14] Valdés, come già scriveva CIONE 1963, p. 13, aveva «trasfuso la ricchezza della propria carica intima non solo negli aneliti e nei tentativi di riforma, anzi nella riforma stessa [...] della Chiesa cattolica, bensì anche nel protestantesimo luterano e calvinistico verso cui furono attratti alcuni suoi discepoli e perfino nell'anabattismo e nell'antitrinitarismo. Ma se imbeveva del proprio intimo riboccante fervore tutte le confessioni, egli era in fondo contro tutte queste in quanto istituzioni. Perciò esse si trovarono alla fine stranamente concordi nell'esecrarne la memoria e nel condannarne l'insegnamento; nel perseguitarne i discepoli e nel distruggerne i volumi». Su questa linea di ricerca cfr. poi FIRPO 1990, pp. 84-125.

[15] Sul periodo spagnolo di Valdés e la cultura religiosa nella quale si era formato cfr. PASTORE 2004 (in particolare le pp. 167-202). Sulla sua vita, la documentazione superstite e un ulteriore aggiornamento bibliografico (dopo quello di Cione 1963) cfr. KINDER 1988 e CREWS 2008. Sulla sua riflessione teologica, oltre il citato CIONE 1963 cfr. anche NIETO 1970, GILLY 1983, OTTO 1989, JAMES III 1992, SANTISO 2014. Segnalo anche il saggio sul *Diálogo de doctrina christiana* di CORONEL RAMOS 2007 per quanto la sua proposta di «negar la autoría valdesiana [...] del diálogo» e gli argomenti con cui essa è sostenuta mi lascino perplesso.

Flaminio, com'è stato dimostrato, il suo vero erede: un lascito gestito sia sul piano materiale, poiché ne conserverà, trascriverà e tradurrà alcuni manoscritti[16], sia, e in misura ancor maggiore, su quello spirituale, come risulta da alcuni significativi episodi e circostanze fra i quali andranno ricordati almeno la sua opera di "seduzione" su Pole e Morone, il suo divenire ascoltato consigliere per questioni spirituali[17], il ruolo di guida assunto all'interno della cosiddetta *Ecclesia Viterbiensis* subito dopo la morte di Valdés (agosto 1541)[18], e, da ultimo, durante e dopo l'esperienza viterbese, il determinante, fattivo, contributo alla composizione o alla revisione, alla pubblicazione e alla diffusione di un numero non piccolo di opuscoli e opere, di Valdés, proprie e di altri ancora.

Si trattò, come noto, di una strategia editoriale ampia, condotta su più fronti, che non si limitò a ricorrere alle tipografie italiane e che, rispetto a quella messa in atto da Valdés fra il 1535 e il 1541[19], affidata esclusivamente a copie manoscritte[20], ambiva a raggiungere una diffusione e un'influenza su scala molto maggiore. Gioverà ripercorrere, brevemente e per sommi capi, la serratissima sequenza di opere e pubblicazioni di cui Flaminio, capofila della cerchia di Pole, fu autore, (co-)promotore o di cui dovette essere almeno al corrente o fiancheggiatore[21].

Al di là del notissimo e fortunatissimo *Beneficio di Cristo*, rivisto fra il 1541 e il 1542[22], vanno ricordati, sempre per il 1542, i perduti «tre ragionamenti

[16] Stando alla testimonianza di Carnesecchi, Flaminio aveva a disposizione quelli delle «*Considerazioni*» e quello del «*Commento sopra li Psalmi*» (cfr. PASTORE 1982, p. 118 e nota) che avrebbe dovuto tradurre dallo spagnolo ad uso di Giulia Gonzaga. Flaminio non fu però né il primo né il principale dei promotori nella trascrizione e nella diffusione dei manoscritti valdesiani, lasciati in eredità a Giulia Gonzaga: su Mario Galeota e i copisti da lui assunti per trascrivere alcune opere di Valdés cfr. LOPEZ 1976, pp. 27-50. D'altra parte la *familia* di Pole doveva funzionare anche come «un centro di produzione scrittoria efficiente ed attivo» (PASTORE 1982, p. 126). Sulle traduzioni di Flaminio dei testi valdesiani cfr. anche FIRPO 1998, pp. 99 sgg.

[17] Cfr. almeno le lettere di Flaminio a Teodorina Sauli, a Carlo Gualteruzzi, a Galeazzo Caracciolo, a Lelio Torelli, a Ulisse Bassiano (FLAMINIO 1978, pp. 117-122, 139-144 156-158, 188-189, 191-193), ma anche quella di Bernardo Tasso a lui (TASSO 2002, pp. 242-244).

[18] Rimando a FIRPO 1990, pp. 155-184.

[19] È il periodo intensissimo della composizione delle sue opere spirituali: cfr. Cione 1963. All'attività teologica Valdés unì un'altrettanto intensa partecipazione alle cose del mondo: cfr. CREWS 2008 (e la recensione di FIRPO 2010).

[20] Come noto soltanto il *Diálogo de doctrina christiana* fu edito vivente l'autore tutte le altre opere furono lasciate da Valdés in redazione manoscritta (cfr. KINDER 1988).

[21] Cfr. CIONE 1963, pp. 119 sgg. e l'introduzione di Marcatto a FLAMINIO 1996, pp. 7-48.

[22] Il primo maggio del 1542 il lavoro di riscrittura non era ancora ultimato: lo si deduce da una lettera scritta in quel giorno da Priuli a Beccadelli e in cui si fa menzione di un luogo di S. Bernardo, suggerito da Contarini a Pole, che Flaminio inserirà nel suo «libretto» (PASTORE 1982,

fatti sopra san Mattheo» inviati nel gennaio a Giulia Gonzaga per il tramite di Apollonio Merenda[23], la redazione delle *Meditazioni sulla lettera di S. Paolo ai Romani* fatte poi giungere alla fine dell'anno di nuovo alla Gonzaga, di nuovo per mezzo del Merenda[24], e la conclusione della traduzione dell'*Alfabeto cristiano*, ormai pronta per la stampa[25]. Il 1543 è l'anno della pubblicazione del *Beneficio di Cristo*, ma entro l'estate di quell'anno si colloca anche la traduzione flaminiana delle *Cento e dieci divine considerazioni*[26]; nel 1544 Flaminio inizia la stesura dell'*Apologia del Beneficio di Cristo*, poi abbandonata nel corso del 1545, anno in cui vengono pubblicati, probabilmente a Venezia, il catechismo valdesiano *Qual maniera si devrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de' christiani delle cose della religione* e l'altra raccolta di operette di Valdés e Flaminio *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana*. Si aggiungono, lo stesso anno, l'*Alfabeto cristiano* di Valdés tradotto da Marcantonio Magno (con in appendice l'altro breve scritto valdesiano *In che maniera il christiano ha da studiare nel suo proprio libro et che frutto ha da cacciare dello studio, et come la santa Scrittura gli serve come interprete o commentario*) e la *In librum psalmorum brevis explanatio* di Flaminio. Il 1546, che vede due nuove tirature dell'*Alfabeto cristiano* pubblicato unitamente al *Beneficio di Cristo*[27], è anche l'anno dell'ultimo lavoro flaminiano sul salterio, la *Paraphrasis in triginta psalmos versibus scripta*. Nel gennaio 1547 l'approvazione tridentina dell'articolo sulla giustificazione segna la sconfitta di questa strategia editoriale e interrompe, almeno apparentemente, la serie di queste pubblicazioni che insieme a moltissime altre[28] – andranno almeno ricordate l'antologia *Delle lettere volgari di diversi huomini, et eccellentissimi*

p 128). Al contrario, IACOVELLA i.c.s., note 101 e 111-112, anche sulla scorta di FRAGNITO 1971-1972, anticipa la redazione del *Beneficio* al periodo napoletano fra il '40 e il '41 e riferisce il suggerimento di Contarini alla composizione del perduto *Bilancio del debito dell'huomo con Dio* – il cui abbozzo fu inviato alla Gonzaga nel gennaio 1542 (ivi, nota 103).

[23] Cfr. FLAMINIO 1996, p. 202 (la lettera è del 14 gennaio). Per altre opere perdute di Flaminio (il *Bilancio del debito dell'huomo con Dio* e dei discorsi) cfr. FIRPO-PAGANO 2004, I, pp. 404-406.

[24] FLAMINIO 1996, pp. 49-52.

[25] VALDÉS 1994, pp. CLV-CLVI.

[26] FIRPO-MARCATTO 1998-2000, II/2, p. 1031 e IACOVELLA i.c.s., note 22-24.

[27] Sulle due diverse tirature cfr. VALDÉS 1994, pp. CLVIII-CLIX che integra KINDER 1988, p. 163. Sulla concomitanza con la nuova edizione del *Beneficio* cfr. DA MANTOVA 1972, p. 504.

[28] Cfr. DE FREDE 1985 e CAVAZZA 1987, ROZZO-SEIDEL MENCHI 1990.

ingegni (1542 e 1545), di cui è ormai certa la militanza evangelica[29], e l'edizione Valgrisi delle *Rime* della Colonna (1546) diffusa da Trento proprio dallo stesso Flaminio[30] – intendevano probabilmente esercitare una pressione proprio sui lavori conciliari[31]. Apparentemente, dicevo, perché il 1548 vede non solo la stampa delle *Pie et christiane meditationi et orationi formate sopra l'epistola lettera di san Paolo ai romani*[32], ma Flaminio stesso, che in quell'anno aveva fatto ripubblicare tutti i suoi versi umanistici e la *Paraphrasis in duo et triginta psalmos* nell'antologia-monumento dei *Carmina quinque illustrium poetarum*, proprio fra la fine del 1548 e l'inizio dell'anno seguente, nonostante le ormai gravi condizioni di salute veniva componendo i *De rebus divinis carmina*. Il 30 maggio 1549 il canzoniere spirituale risulta già dedicato e inviato a Margherita di Valois, e da questa già lodato[33]. Risulta così evidente che la composizione dei *De rebus divinis carmina* e il contesto storico che ne promosse la dedica attestano, una volta di più, la «tenace durata di quegli orientamenti religiosi, capaci [...] di sopravvivere alla loro sconfitta storica, senza affidarsi soltanto alla dimensione interiore della coscienza [...] e di continuare a proporsi pubblicamente [...] per suggerire risposte e alimentare speranze ancora credibili»[34]. La morte coglieva Flaminio il 16 gennaio del 1550: pochi mesi dopo i *De rebus divinis carmina* erano pubblicati, per la prima volta, assieme a un mannello di altri carmi, a Parigi con gli elegantissimi tipi di Charles Estienne[35].

L'occasione consente di ampliare un poco il panorama e di integrare, soprattutto da un punto di vista quantitativo, il quadro, non nuovo, sopra delineato. È questa infatti, se ho visto bene, la seconda volta che la *princeps* di un'opera

---

[29] Su questa raccolta, e più in generale sui libri di lettere come veicolo di propaganda evangelica, cfr. JACOBSON SCHUTTE 1975, SIMONCELLI 1979, FRAGNITO 1992, pp. 221 sgg. e, più di recente, BRAIDA 2009 (su cui BONORA 2012).

[30] Cfr. FRAGNITO 1986, pp. 46-47.

[31] È la tesi, più volte sostenuta con dovizia di argomenti, da Firpo (cfr. p. es. FIRPO 1998, pp. 89-145).

[32] L'edizione non pare essere dovuta alla volontà di Flaminio cfr. FLAMINIO 1996, p. 9; per un'ipotesi circa l'ambiente che la promosse e il suo editore cfr. il saggio introduttivo di Firpo a FLAMINIO 2007, pp. 33-50.

[33] Su questa raccolta cfr. FERRONI 2014 (p. 302 per il termine *ante quem* della datazione); sulle ragioni della dedica a Margherita di Valois cfr. però FIRPO 1998, pp. 151-153.

[34] Ivi, p. 33.

[35] Alcune note su questa edizione in FERRONI 2014. Come si vedrà, una lettura dei *De rebus divinis carmina* fa giustizia, ove ve ne fosse ancora bisogno, dell'idea di un Flaminio morto da buon cattolico e ricondotto sulla strada della piena ortodossia dal cardinale d'Inghilterra, una ricostruzione accreditata da JAMES III 1992, p. 181, sulla scorta di MADDISON 1965; sul punto cfr. anche PASTORE 1982, pp. 166-170.

flaminiana viene pubblicata fuori dalla Penisola[36], ed è significativo che per la seconda volta ciò accada in Francia: non soltanto perché si tratta di un indizio della fortuna transalpina delle opere flaminiane[37] – fatto in sé noto ma dai contorni ancora indefiniti –, ma perché, com'è in parte ovvio e come testimonia anche la loro diffusione odierna nelle biblioteche italiane, una parte non piccola dei volumi usciti dai torchi parigini e di Lione erano destinati al mercato italiano[38]. A partire quindi dal 1545 che vede l'immediata ripresa a Parigi, in due edizioni diverse, della stampa aldina della *In librum psalmorum brevis explanatio*, le edizioni francesi – parigine e poi lionesi – delle opere di Flaminio, e soprattutto di quelle sui salmi e di altre opere spirituali, si moltiplicano: facendo rientrare nel computo anche le tre edizioni in francese del *Beneficio di Cristo* (1545, 1548, 1552), le traduzioni, anche parziali, e le antologie, ne conto, fino al 1576, non meno di trentacinque, ventisette delle quali fra il 1545 e il 1553. Anche tralasciando le coeve stampe in Svizzera, nelle Fiandre e in Germania, un tal numero di edizioni, di molto superiore sia a quello delle opere flaminiane pubblicate in Italia nello stesso periodo, sia a quello delle francesi di Valdés, è un indice significativo dell'elevato interesse per le opere di Flaminio e della facilità con cui uno dei frutti più tipici dell'eterodossia italiana poteva ambientarsi e trovare ascolto e lettori anche in Francia.

Aggiungo un altro elemento che mi pare rilevante: la maggior parte delle edizioni indicate – venti per la precisione – raccolgono, nel formato del -16° tutte e tre le opere di Flaminio sui salmi, riprendendo cioè anche la *Paraphrasis in duo et triginta Psalmos* pubblicata nel 1538, all'epoca del servizio presso il vescovo di Verona. La base del volume era così formata dalla *In librum psalmorum brevis explanatio* al cui interno venivano però inserite, ai luoghi opportuni, le parafrasi poetiche e in prosa. La tipologia del volume, piccolo e maneggevole, la sua conformazione materiale – qualità piuttosto scadente della carta, presenza ridotta di iniziali e motivi silografici, tipi talora usurati – e lo stato degli esempla-

[36] La prima era stata quella della raccolta di *lusus pastorales* – il IV libro in Flaminio 1993 su cui cfr. FERRONI 2012 – stampata nel 1548, a Lione, da Sebastian Greif, in un elegante volumetto che raccoglieva anche una selezione di *carmina* – inni, testi di corrisponenza – e la *Paraphrasis in triginta psalmos versibus scripta*. L'edizione era stata promossa da Cesare Flaminio, cugino di Marcantonio, probabilmente con il consenso del poeta – a dispetto dell'esplicita dichiarazione di contrarietà riferita nella epistola di dedica.

[37] La storia della fortuna editoriale e della recezione di Flaminio in Francia dev'essere ancora scritta; qualche indicazione in proposito in BALMAS 1982 e MACASKILL 2015. Oramai insufficienti le indicazioni di PASTORE 1982, pp. 145-150 e di FIRPO 1998, p. 151.

[38] Un esemplare dell'edizione lionese del 1557 figurava, ad esempio, anche fra i libri di Antonio Quarenghi: cfr. MOTTA 2000, p. 397.

ri superstiti – con frequenti *marginalia,* note di possesso anche plurime – indicano senza dubbio la confezione di un libro d'uso frequente, destinato a un'utenza ampia, interessata a una fruizione personale ma non necessariamente individuale, finalizzata alla devozione e alla lettura, mediata e meditata, del testo sacro[39].

3. Questi volumetti e il loro successo pongono l'accento sulla centralità della *Brevis explanatio* flaminiana. Come accade nei prosimetri – si pensi all'*Arcadia* di Sannazaro – in cui le prose hanno spesso la funzione non solo di collegare le poesie ma anche di sviluppare, su un piano narrativo o concettuale, il discorso ideologico che interessa all'autore, così nella *Brevis explanatio* la succinta completezza dei suoi vari apparati esegetici – la lettera introduttiva, gli *argumenta* premessi al salmo, il salmo stesso, rivisto rispetto alla *Vulgata*, e le chiose a quest'ultimo – risulta capace di riunire e mettere in dialogo opere, in parte diverse per genesi e fini, quali le due parafrasi del 1538 e del 1546 e di dare piena espressione, nonostante le limitazioni tematiche determinate dall'ipotesto biblico, al pensiero teologico e alla spiritualità di Flaminio, fino anzi a rappresentarne il deposito forse più completo. Pur non avendo goduto negli studi di una fortuna pari al suo valore[40], la *Brevis explanatio* è perciò un lavoro fra i più importanti del serravallese, non solo per quanto riguarda l'esegesi biblica, ed è il frutto più maturo di un «impegno intellettuale [...] volto a riprendere e rimeditare il grande lascito degli inediti valdesiani [...] e a [...] diffonderne il coinvolgente insegnamento»[41].

Anche in essa infatti, come già nel *Beneficio di Cristo* e nella *Paraphrasis in trigina psalmos versibus scripta* – le sole opere flaminiane oggetto di analisi ripetute, approfondite e di commenti estesi e per le quale disponiamo quindi di dati un po' più sicuri[42] – si riscontra lo stigma della lezione di Valdés e del suo

[39] Le «formes discrètes» di questi volumi sono quelle tipiche della «littérature protestante ou de tendance protestante qui est imprimée en Italie ou pour l'Italie» (ROZZO-SEIDEL MENCHI 1990, p. 340).

[40] Qualche indicazione in PASTORE 1981, pp. 143-146 e in NASSICHUK 2008, ma lo studio della stratificazione di fonti e *auctoritates* e del loro impiego nella *Brevis explanatio* resta ancora tutto da fare.

[41] FLAMINIO 1996, p. 10.

[42] Per il primo, non interamente flaminiano, cfr. DA MANTOVA 1972 e da MANTOVA-FLAMINIO 1991 (ma si terrà conto anche del dibattito portato avanti da ROSA 1973 e 1978, GINZBURG-PROSPERI 1975, BOZZA 1976, SIMONCELLI 1979, GONNET 1981, CAPONETTO 1983 e, più di recente, LAZZERINI 2012 e 2013). Si possono aggiungere a queste due i testi commentati in FLAMINIO 1996 e FLAMINIO 2007 nei quali però non si fa riferimento ai testi della Riforma transalpina il cui influsso, diretto o indiretto, nei testi di Flaminio resta quindi ancora tutto da valutare. Manca del resto una ricostruzione completa, per quanto possibile, della biblioteca di Flaminio,

pensiero, cioè, in primo luogo, la «uncanny ability to distill elements from different and sometimes competiting theological traditions»[43] e la capacità, complementare, di raccoglierli in un discorso unitario e originale. Così nella *Brevis explanatio* si riversa tutto il lungo studio di Flaminio sul testo dei salmi, sui commenti rabbinici e cristiani, greci e latini, antichi e moderni, ortodossi e – verosimilmente, ma servirebbero indagini più approfondite – protestanti[44]. Troviamo insomma anche qui la conferma testuale di una «spiritualità fortemente eclettica, non basata su un'unica fonte riformata»[45] e di un uso spregiudicato degli autori dai quali egli traeva quanto serviva al proprio discorso, a riprova di quanto testimoniato da Carnesecchi il quale, in un celebre passaggio dei suoi costituti, raccontava di come Flaminio e Priuli, leggendo gli scritti di Lutero, «pigliavano alcune cose della dottrina sua tanquam aurum ex stercore colligentes, et caetera (ut aiunt) reddebant coquo»[46].

Eclettismo quindi, ma né «facile» né «"confuso"»[47], da non interpretare, né in Valdés né in Flaminio, come superficialità di pensiero o inconsistenza teologica ma neppure da leggersi in chiave esclusivamente politica, cioè come scorciatoia utile – e perciò favorita dalla parte imperiale – a ricomporre la frattura religiosa fra Roma e i protestanti e a superarne le gravi conseguenze politiche. Credo piuttosto che ne vada sottolineata, e soprattutto in Flaminio perché personalmente meno legato di Valdés al favore e al sistema di potere cesareo, il valore filosofico, cioè il suo trovare fondamento all'interno della peculiare ermeneutica valdesiana che rifiutava la sistematicità perché incompatibile con il processo tramite il quale la verità divina si dà a conoscere liberamente e progressivamente all'intelligenza dell'uomo il cui adoperarsi per penetrare i misteri delle fede o per far quadrare passi problematici causa una deformazione della verità e rappresen-

---

cioè dei volumi da lui posseduti, consultati o conosciuti: dopo il contributo di PASTORE 1979 ulteriori acquisizioni si sono avute grazie OVERELL 2012 e OVERELL-WILLOUGHBY 2012 ma la documentazione lì pubblicata dovrebbe essere integrata in modo sistematico da ciò che si può desumere da fonti indirette e dalla stessa analisi dei testi.

[43] JAMES III 1992, p. 180.

[44] Per alcune indicazioni in merito cfr. anche BOTTAI 2001, pp. 108-109.

[45] PASTORE 1982, p. 122.

[46] FIRPO-MARCATTO 1998-2000, II, p. 558; su questo rapporto con la letteratura protestante cfr. anche la nota lettera di Flaminio a Carnesecchi sull'eucaristia (1° gennaio 1543): Flaminio vi condanna l'orgoglio la protervia e la rottura ecclesiale che comportava, invitando l'amico a non seguirli nel «giudicar le cose divine con il discorso humano» e nel «non saper separare *praeciosum a vili*: la qual scientia senza lo spirito di Christo non si può imparare» (FLAMINIO 1978, pp. 136-137). Questa tipologia di lettura è piuttosto frequente nell'eterodossia italiana: cfr. ROZZO-SEIDEL MENCHI 1990, pp. 369-372.

[47] ROSA 1978, p. 611.

ta, sempre e comunque, una forzatura, una superba e peccaminosa ingerenza della prudenza umana nelle cose divine.

Di qui, ad esempio, il modo tanto tipico e tanto frequente con cui Valdés e Flaminio, nei loro commenti, denunciano apertamente l'incapacità di intendere questo o quel passaggio del testo sacro e si ritraggono di fronte al dubbio anziché proporne una soluzione, preferendo attendere che un'illuminazione divina li aiuti, se vorrà, a giungere a una comprensione piena. Questo accade, in più d'un caso, anche nella *Brevis explanatio*, per quanto Flaminio, rispetto alle opere esegetiche di Valdés, conservi maggiormente l'*habitus* acquisito durante il suo giovanile tirocinio filologico-umanistico e renda più trasparente il processo esegetico, indicando spesso per nome gli autori di cui si serve, con i quali concorda o discorda e, più in generale, lasciando uno spazio maggiore alle proprie discussioni filologico-linguistiche poste per lo più all'inizio delle sue note anziché al termine, confinate in uno spazio residuale, come invece quasi sempre accade, per esempio, nel commento valdesiano al vangelo di san Matteo.

Nelle chiose di Flaminio si dispiegano quindi la ricchezza culturale e complessità spirituale della *Brevis explanatio*, esse documentano infatti la grande varietà di approcci al testo biblico e dei suoi possibili usi. Alcune note palesano l'intenzione di restare aderenti alla lettera del testo e alla sua contestualizzazione storica, altrove, nei passi riconosciuti come profetici, Flaminio glossa proponendo invece una lettura di tipo anagogico, in altre annotazioni si cerca di illustrare il senso proprio dell'originale ebraico o ne vengono discusse le possibili rese latine, altrove la chiosa assume la forma della parafrasi o della meditazione o della preghiera, in qualche caso si apre persino ad accenni autobiografici da parte di Flaminio come pure a riflessioni sulla storia della chiesa che sembrano voler illuminare il presente e presagire un futuro.

Di questa complessa macchina esegetica, indirizzata a sostenere l'obiettivo primo della *Brevis explanatio*, ovvero l'edificazione del lettore, fa parte, come accennato, anche la dedicatoria ad Alessandro Farnese nella quale Flaminio non si attarda molto in ringraziamenti e convenevoli, ma giunge rapidamente a indicare gli scopi del suo lavoro («omnes [...] psalmos persecutus sum, sed ita ut quae satis perspicua videntur, non attigerim, obscura quaeque paucis illustrare conatus sim [...] *pro tua pietate*»), il modo nel quale usarlo («cum enim *quotidie* hos hymnos legas, quo facilius et melius eos intelliges, hoc libentius leges, et maiorem ex ipsis fructum capies»)[48], per poi giungere all'esposizione «earum rerum quae discutuntur in his sanctissimis hymnis [...] ut formam et speciem huius pul-

[48] FLAMINIO 1545, cc. *1*v*-2*r* (corsivi miei).

cherrimae doctrinae, *tanquam in parva tabella* adumbratam, possis intueri»[49]. Ciò che Flaminio presenta al giovane cardinale è quindi il ritratto di un insegnamento, un ritratto piccolo, da camera, da osservare attentamente per potersi innamorare del felice annuncio contenuto nell'«aureolum et coelestem libellum»[50] e riassunto da Flaminio in tre punti fondamentali:

Dio e il destino eterno dell'uomo: Dio ha creato l'universo «ad declarandam infinitam bonitatem suam», tutto da lui dipende ed è retto, nulla gli è ignoto, nessuno potrà dirsi giusto di fronte a lui nel giudizio, lui che conduce i pii, pur fra le angustie, «ad vitam [...] beatam et immortalem», e gli empi, pur vissuti nella prosperità, a pene eterne. Per mezzo del suo spirito gli uomini – tutti «iniustos, mendaces, vanos et ipsa inanitate inaniores» – sono rigenerati, l'originaria somiglianza con il creatore è ripristinata ed è possibile «in corporibus humanis vitam coelestem imitari». Le ricadute nel peccato causate dalla corrotta natura umana sono perdonate da Dio «ex animo poenitentibus»[51].

David modello di vera pietà: nella poesia dei salmi sono espressi tutti i moti interiori dell'anima di un uomo veramente pio: in particolare la penitenza e la fiducia in Dio sono presentate non in astratto ma tramite l'esperienza e l'esempio concreto di un uomo che è «sanctissimus vates» e, al tempo stesso, «rex domi bellique praestantissimus». In tal modo il dolore per il peccato, il rimorso, il timore dell'ira divina, la lotta nella tentazione, i benefici tratti dalla preghiera costante, la lode del creatore, l'amore per Dio dipinto come «placabilem, benignum, suavem, amabilissimumque», l'incrollabile fede nel suo aiuto, l'umiltà nel riconoscere ogni bene come suo dono sono descritti in modo tale che «non scribere sed rem sub oculis subiicere videatur»[52].

I salmi come libro profetico: vi è annunciata «apertissime» la venuta di Cristo, la sua passione, morte, resurrezione, ascensione e inoltre il suo sacerdozio – con cui ha cancellato i nostri peccati riconciliandoci con Dio – e il suo regno – grazie al quale ci difende dal diavolo e ci conduce alla vita immortale. Da queste profezie si traggono anche quelle relative alla diffusione universale della vera conoscenza di Dio e alla riunione nel corpo mistico di Cristo della «piorum ecclesia» raccolta fra tutte le genti.

Mi sono trattenuto su questa lettera perché essa mantiene la sua promessa: una sua lettura, pur cursoria, permette di tracciare, per sommi capi e senza dover richiamare i moltissimi passi paralleli, la linea interpretativa seguita da Flaminio

---

[49] Ivi, c. *2*r* (corsivi miei).
[50] *Ibid.*
[51] Ivi, cc. *2*r*-*3*r*.
[52] Ivi, cc. *3*r-v*.

lungo tutto il corso della *Brevis explanatio* e poi ripetuta e ribadita anche nei paratesti della parafrasi in versi del 1546[53]. Una linea interpretativa, aggiungo, che ben si accorda con gli altri scritti flaminiani, il *Beneficio di Cristo* in primo luogo, e con quelli valdesiani, senza tuttavia che l'opera del serravallese manchi, rispetto a quella del maestro, di qualche accento proprio[54].

Una dimostrazione esaustiva sarebbe troppo lunga, perciò mi limito a concentrarmi sul primo punto e su una sola questione che è però piuttosto rilevante nell'economia del pensiero e della spiritualità di Valdés e Flaminio: la dottrina della predestinazione. Nella dedicatoria della *Brevis explanatio* essa è presente in modo piuttosto allusivo e per metà, per quanto cioè attiene alla predestinazione degli eletti: l'umanità, di per sé malvagia («omnes mortales omnium generum iniustos...») può rinnovarsi solo grazie allo Spirito e solo quanti «tali ac tanto munere affecti» rinascono ad una vita divina che è, appunto, *munus*. La fede è quindi puro dono[55]. Per converso Flaminio si limita solo a constatare l'esistenza degli empi e ne afferma il destino di dannazione senza però affrontare il problema della loro esclusione dal disegno salvifico di Dio. Tale reticenza non credo dipenda da un'incertezza dottrinale. Al tempo infatti in cui Flaminio aveva cominciato a frequentare Valdés questi era già approdato a una formulazione meno frequente e più completa di quella teoria, la cosiddetta *gemina praedestinatio*[56], che si inse-

---

[53] Mi riferisco al carme che precede la parafrasi, *De Davide Iudaeorum Rege*, e ai due testi che la seguono, *Ad lectorem* e *Ad Alexandrum Farnesium Cardinalem amplissimum*.

[54] Ancora condivisibile, p. es., mi pare la notazione di ROSA 1978, p. 618 secondo il quale dalle lettere di Flaminio «emerge inconfondibile [...] il modo suo proprio – che riscontriamo nel *Beneficio*, e che ne sfuma sul piano della pietà i contorni controversistici – di trasferire quasi immediatamente il dibattito dal livello intellettuale e dottrinale all'empito affettivo e interiore».

[55] Flaminio lo afferma esplicitamente nell'*incipit* di una delle lettere a Priuli poi confluita nel *Modo che si dee tenere* (la prima in ordine cronologico) ora in FLAMINIO 1996, pp. 173-177: 173-174.

[56] «It qualifies as double because the sovereign will of God is the single and exclusive cause for both predestination to life eternal for some and the reprobation of all others with the inevitable result that they will justly bear the brunt of God's eternal punishment for theis sins» (JAMES III 1992, p. 206). Su questo punto, che era stato fonte di dibattiti soprattutto all'interno dell'ordine agostiniano cfr. anche JEDIN 1927, STELLA 1961 e JAMES III 1991. Il tema ha una certa rilevanza perché implica la questione, più ampia, dello sviluppo interno della teologia di Valdés (su cui cfr. anche le succinte ma puntuali osservazioni di JANZ 1985): JAMES III 1992 colloca la svolta predestinazionista intorno al 1537-1538, in connessione con l'arrivo a Napoli di Pietro Martire Vermigli e poco prima quindi dell'arrivo di Flaminio. Se la ricostruzione è valida, Flaminio poté conoscere la dottrina della predestinazione direttamente da Valdés senza dover attendere l'edizione del 1539 della *Institutio christianae religionis* di Calvino: al momento di rimaneggiare il *Beneficio di Cristo*, egli poté agevolmente inserire o riassumerne alcuni passaggi

risce bene nella concezione dell'essere di Dio[57] e della radicale mancanza di corrispondenza fra la ragione umana e agire divino che fonda il pensiero valdesiano[58]. Si tratta di principi fatti propri *in toto* da Flaminio e largamente presenti nei suoi scritti. Ora, se si supera la dedicatoria e si perlustrano le pieghe della *Brevis explanatio*, la dottrina, sotto la sollecitazione del testo biblico, trova altre occasioni per emergere. Appare in modo inequivocabile, per quanto riguarda la predestinazione degli eletti, nel commento al salmo LXXXIX, nella lunga nota apposta al versetto 16 («Beatus populus, qui scit iubilationem» nella versione della *Brevis explanatio*) in cui Flaminio propone un'ampia descrizione della bontà di Dio verso gli uomini pii che conclude con la riflessione che segue:

> Sed cur Dominus tam benevolus, et liberalis est adversos homines pios? Quia regem, et clypeum illorum charissimum habet. Is est Christus, ad cuius tutelam, et regnum pertinent homines sancti omnium seculorum. Hos Deus propter Christum suum ab omni æternitate sibi filios adoptavit. Quos autem, antequam nascerentur, adoptavit, hos in lucem editos ad pietatem vocat, vocatisque iustiam primum, deinde vitam immortalem donat. Itaque si quis omnis memoriæ pios interroget, cur habuerint, atque in perpetuum habituri sint Deum faventem, et propitium, sine dubio respondeant, quia Domini est clypeus noster. Quod si quis extra tutelam, et regnum Christi est, is neque Deo carus, neque salvus esse potest [...][59].

La formulazione, che in questo passo presenta anche il motivo della giustizia di Cristo[60], è del tutto esplicita per i salvati ma, come si vede, resta sfumata

dell'opera del riformatore ginevrino nel suo «libretto» poiché i principi della *Institutio*, su quel punto, combaciavano perfettamente con il simbolo della fede ricevuto da Valdés.

[57] Cfr. JAMES III 1992, p. 198: «at the very core of his [*i.e.* Valdes'] understanding of the divine will is the conviction that God, as the creator and sustainer, has a sovereign right to do with his creation as he pleases, including the creational prerogative to exercise his salvific will or not».

[58] «Valdés does not shrink from the hard logic that God, in some unfathomable sense, must [...] be the ultimate cause of sin in the human realm. Yet Valdés does not push the logic any further. He is content to rest in the inherent limitations of finite man to comprehend the ways of infinite God» (ivi, p. 204).

[59] FLAMINIO 1545, c. 178*v*. Nella trascrizione sciolgo le abbreviazioni, distinguo 'u' da 'v' e riconduco l'uso delle maiuscole a quello moderno. Sulla predestinazione degli eletti cfr. anche ivi, XIV, c. 21*r* (la nota a «Dominus de cœlo prospexit super filios hominum») e LXV, c. 120*v* (la nota a «Beatus quem elegisti»).

[60] L'interpretazione di «clypeus» come Cristo anziché come David è discussa nella stessa nota a c. 178*v* ed è resa possibile dalla concezione del Salterio come un libro profetico, secondo quanto esposto al terzo punto della dedicatoria.

per quanto riguarda la sorte dei reprobi che tali evidentemente sono non essendo stati adottati in Cristo dall'eternità, ma della cui sorte non è, di nuovo, illustrata la ragione. A differenza di quanto accade in Valdés, se ho visto bene, una formalizzazione di questa parte della dottrina manca sia nella *Brevis explanatio* sia in altri scritti flaminiani[61]; vi si trova però, ripreso nuovamente dagli scritti di Valdés il motivo del castigo dei peccatori per mezzo dei loro ulteriori peccati[62]. Si veda ad esempio la lunga nota ai versetti 26-27 del salmo XVIII («Cum sancto sanctus eris» ecc.):

> Dixerat, Deum remuneraturum esse iustitiam suam. Ad id confirmandum hanc sententiam interponit, quæ eam vim habet [...] qualem quisque se gesserit, talem adversus quenque Deum futurum. Qui igitur iustitiam, et pietatem coluerit, eum maximis muneribus afficiet Deus, quem vero perversitas morum, et opinionum a recta vivendi ratione averterit, in eum Deus severus, atque acerbus existet, eumque, nisi resipuerit, omni iudicio veri spoliatum, amentem, et cæcum permittet potestati turpissimarum libidinum, et cupiditatum, ut qui pulchritudinem virtutis adamare noluit, in sordibus, et luto vitiorum volutetur. Qua quidem de re multa divus Paulus in epistola, quam scribit ad Romanos. [...] Ita fit, ut Deus sancto sanctus, et perverso perversus existat, id est, ut qualis cuiusque animus est, talis cuique de divino numine sensus sit. Quod si de illo recte, ac pie sentias, simul cœlestem instinctum, afflatumque salutarem sentis animum tuum ad omnia pietatis officia impellentem, sin autem perverse ac impie, vim ultricem experiris oculos mentis excæcantem, teque præcipitem in scelera, et flagitia pro eo, ac tua meretur impietas, agentem. Ex qua quidem re fit, ut quemadmodum sanctitas, et innocentia piorum crescit in dies, ita impiorum animus quotidie magis, ac magis inquinetur, ac sordeat [...][63].

---

[61] Cfr. ad esempio il commento a *Rm* 9, 12-13 in VALDÉS 1856, pp. 160-162 in cui è esplicito che Dio salva o meno «por sola su voluntad» (p. 161) laddove la meditazione sullo stesso passo in FLAMINIO 2007, pp. 78-79, che pure assume con ogni evidenza la concezione valdesiana, preferisce concentrarsi sull'opposizione fra la «prudenza umana» e la libertà creatrice di Dio.

[62] «Although God, in some inscrutable and mysterious sense, is the ultimate cause of human sins, Valdés insists that there is another, more direct sense of divine causality, which is not shrouded in mistery: [...] Valdés boldly asserts that "God punishes some sins with others". [...] This idea pervades Valdés' commentary on Romans» (JAMES III, p. 204). Il motivo ricorre però anche nelle *Cento e dieci divine considerazioni*: cfr. VALDÉS 1944, IV, XLIX, CI (pp. 12-16, 195-207, 451-457).

[63] FLAMINIO 1545, cc. 31*r-v* (ma cfr. anche LXVI, c. 123*r*, la nota a «Igne nos examinasti sicut examinatur argentum»); il rimando paolino è a *Rm* 1, 22-32 su cui cfr. ancora VALDÉS 1856, pp. 16-20 e FLAMINIO 1996, pp. 70-72.

Dalla punizione del peccato con il peccato deriva un'idea indiretta della riprovazione secondo la quale Dio abbandona la creatura al proprio destino di perdizione, lasciando che sprofondi nel vizio rendendo così inevitabile la propria condanna[64]. Il contesto in cui la nota è calata rende, mi sembra, meno chiari i presupposti e le conseguenze di questo passo flaminiano che dev'essere affiancato agli altri per poter ricomporre un ragionamento che nelle sue linee essenziali è piuttosto preciso.

Se quindi la *Brevis explanatio* può vantare una sostanziale aderenza all'insegnamento valdesiano, andrà pur rilevato che né qui né altrove – e penso in particolare al capitolo VI del *Beneficio di Cristo*[65] – Flaminio pare effettivamente interessato a definire e a trattare apertamente il tema della predestinazione nelle due parti in cui si articola. L'indizio offerto dalla «parva tabella» della dedicatoria è quindi rivelatore di un atteggiamento che si ripropone con una certa costanza e del quale si può individuare una ragione nella volontà di proporre in positivo il messaggio di salvezza senza offuscarlo con una tematica, quella appunto della riprovazione, che tanto Valdés quanto Flamino sapevano benissimo essere piuttosto dura per le orecchie umane. Se quindi poteva forse parere poco opportuno presentarla estesamente e soprattutto in testi che si collocavano all'inizio del percorso di conversione quando ancora la fede nella somma bontà e giustizia di Dio poteva essere malferma[66], è anche chiaro che chi prendeva in mano quei volumi per lasciarsi ammaestrare o edificare sentiva di fare già parte del gregge degli eletti. La tremenda dottrina della predestinazione non poteva quindi che apparire fonte di gioia e di rassicurazione «contro la diffidenza», com'è nel *Beneficio di Cristo*[67].

---

[64] Chiarisce bene questo punto, a proposito del commento alla lettera ai Romani di Valdés, JAMES III 1992, p. 205: «[…] the nature of reprobation as a passive expression of the divine will. […] the essence of reprobation is found not in what id does, but in what it does not. […] Valdés characteristically describes reprobation in terms such as: "excluding", "leaving" or "rejeting". This abandonment of the reprobate confers an inevitable curse upon them. With reference to those from whom God withhold his grace, Valdés explains their fate: "he who is left always goes on his own impulse, plunging down into unbelief and into blindness"» (cfr. la citazione in spagnolo in VALDÉS 1856, p. 232).

[65] Sul tema della predestinazione nel *Beneficio di Cristo* cfr. BOZZA 1976, pp. 340-382 che però, com'è noto, dà tutt'altra valutazione del rapporto Valdés-*Beneficio di Cristo* e quindi Valdés-Flaminio (ivi, pp. 391-404).

[66] Significativamente, la dottrina della *gemina praedestinatio* non è esposta in modo compiuto neppure nel commento ai salmi di Valdés, pur potendovisi già riscontrare l'idea che Dio punisce i peccati con altri peccati: cfr. VALDÉS 1885, p. 60 e JAMES III 1992.

[67] Cfr. BOZZA 1976, pp. 344 sgg.

4. Se è infatti evidente che il *Beneficio di Cristo* era, non meno dell'*Alfabeto cristiano*, un trattato per principianti, vale la pena ricordare che nell'ordine gerarchico di difficoltà con cui Valdés aveva "classificato" i libri della Bibbia e che doveva riflettersi nell'ordine di lettura così come aveva determinato quello di composizione dei commenti valdesiani, i *Salmi* occupava il gradino più basso[68] perché sebbene fosse ritenuto, secondo la «prudenza umana», un testo di difficile interpretazione, secondo la fede, si trattava invece di un'opera facile poiché «fundat*a* nel devere della generatione umana secondo la vera intelligenza della legge di Mosé» e quindi molto più vicina delle lettere di san Paolo o dei Vangeli al ragionamento umano e alla possibilità di un'imitazione[69].

Proprio in questo senso Flaminio aveva additato, nella dedicatoria della *Brevis explanatio*, David come un modello spirituale, seppur fortemente chiaroscurato: uomo peccatore, elevato a dignità regale e ciò non di meno umilissimo, da lui si poteva apprendere la fiducia in Dio e l'abbandono alla sua volontà, ovvero le forme più immediatamente evidenti della pietà valdesiana, i frutti che per primi dovevano discendere dalla giustificazione per sola fede e dall'impostazione fortemente predestinazionista della teologia dello spagnolo. Non è quindi un caso che nel suo commento Flaminio insista, in misura infinitamente maggiore di quanto qui non si sia mostrato, proprio su quei due aspetti dell'atteggiamento dell'uomo verso Dio e sulle loro conseguenze pratiche. Allo stesso modo, nella dedica a Giulia Gonzaga del proprio commento alla epistola ai Romani, Valdés, proponendo un avanzamento nel cammino di fede, si rifaceva proprio a David e ai *Salmi* tradotti l'anno precedente:

> Persuadiendome, ilustrísima Señora, que por medio de la continua lezion de los Salmos de David, que el año pasado os envié [...] habreis formado dentro de vos un ánimo tan pio, i tan confiado en Dios, i remitido en todo á Dios, como era el de David: i desando que pasando mas adelante formeis dentro de vos un ánimo tan perfecto, tan firme, i así constante en las cosas que pertenezen al Evanjelio de Cristo, come era el de san Pablo, os envio agora estas Epístolas de san Pablo [...].

---

[68] Il più basso e quindi anche uno dei più importanti, trattandosi del primo passo nella vita spirituale, e certo il più diffuso, quello che ciascuno avrebbe dovuto salire. Di qui, forse deriva l'attenzione dedicata ai salmi da Flaminio: «uno degli elementi caratteristici del proselitismo e dell'iniziativa valdesiana era costituito proprio dalla lettura, dalla traduzione e dal commento della prima parte del salterio, secondo l'esempio offerto dallo stesso esule spagnolo» FIRPO 1997, pp. 243 (cfr. anche 244).

[69] Cfr. VALDÉS 1985, pp. 115-118. Il percorso ascensionale di composizione e lettura delle opere di Valdés e dei libri biblici è tratteggiato anche nella dedica a Giulia Gonzaga della commento alla lettera ai Romani (VALDÉS 1856, p. VII).

Nell'itinerario di perfezione per il quale Giulia si è incamminata il superamento della pietà veterotestamentaria comporta il rafforzamento della fede a contatto con la verità evangelica e l'ingresso nella «rigenerazione cristiana». Avvicinandosi al modello di ogni perfezione, Cristo appunto, ma dovendo intanto passare attraverso la mediazione degli apostoli, e di Paolo in particolare, l'interesse per il tema dell'imitazione di uomini pii, di «veri cristiani» si rafforza: è infatti un punto di grande importanza nella spiritualità valdesiana in virtù sia della peculiare enfasi sull'esperienza come strumento principale nella conoscenza di Dio sia della concezione di chiesa come comunità di eletti, di veri cristiani, in cui chi più è addentro al «negocio christiano», chi maggiormente è avanzato nell'itinerario spirituale che conduce a «unirsi con Christo»[70] può essere d'aiuto a chi ha appena risposto alla vocazione divina: è il presupposto dell'*Alfabeto cristiano*[71].

Il sostegno offerto da un fratello nella fede non può però che essere un primo passo cui deve seguirne un altro che lo superi e che consenta di avvicinarsi autonomamente al vero e unico modello. Il radicalismo con cui Valdés affronta la questione, fondando tutto il suo ragionamento sull'opposizione modello/copia con l'obiettivo di eliminare ogni mediazione fra Dio e l'uomo, si esprime in modo molto chiaro nella dedicatoria alla Gonzaga del commento alla lettera ai Romani:

> I quiero advertiros de esto, que en tanto habeis de imitar á David, en cuanto conoziéredes que él imita á Dios, i que en tanto habeis de imitar á san Pablo, en cuanto conoziéredes que él imita á Cristo. Esto digo porque perteneziendo á vos atender á ser mui semejante á Cristo, i mui semejante á Dios, pretendiendo recobrar aquella imajen i semejanza de Dios, conforme á la cual el primer hombre fue criado, no me contento con que penseis recobrarla, teniendo solamente delante como por dechados á David, i á san Pablo: porque á bien librar os acontezeria lo que aconteze al pintor que saca un retrato que ha sacado otro pintor, el cual no solamente no llega al natural, pero ni aun llega á la perfizion del retrato de donde saca, i si llega, es como por miraglo: i digo que no me contento, porque quiero que tengais á David i á san Pablo por dechados, mientras que no os bastare el ánimo á

[70] VALDÉS 1994, p. 7.

[71] Cfr. ivi, p. 25-26: «V. [...] Troverete altre persone, che conoscono il camino di Dio, et camino per quello, alcune con più et maggior fervore, che l'altre, nondimeno di modo, che ne l'une, ne l'altre sì scostino dal camino, ne l'abbandonino, vanno bene, et queste in vero sono poche [...] benché non sono tanto poche, come pensate, per esser il loro camino spirituale non potendo esser vedute, se non con occhi spirituali, non è possibile che siano conosciuti, se non dalle medesime persone, che caminano per l'istesso camino. [...] G. Tutto quanto mi dite mi sodisfa. Et poiché io determinatamente voglio entrare in questo camino, resta che voi mi portiate per la mano, insegnandomi quelli passi per li quali credo che voi habbiate caminato».

> tener por dechado á Cristo i á Dios: pretendiendo siempre perfizionaros en lo que perteneze á la piedad, i en lo que perteneze al Evanjelio, de tal manera que bastándoos el ánimo á tener por dechados á Christo i á Dios, vengais á sacar vuestro retrato tan al natural de la propria imajen de Cristo, i de la propria imajen de Dios; que vuestro retrato pueda servir de dechado á otros, así como los retratos de David, i de san Pablo, os sirven agora de dechados á vos[72].

Quindi l'immagine di David e di Paolo, come pure quella di Juan, di Giulia e di ogni altra persona spirituale o "santo", dev'essere, tendenzialmente, oltrepassata per raggiungere quanto più possibile vicino all'idea originale, all'immagine di Cristo e di Dio. David e Paolo valgono tanto di più quanto di meno sono opachi, quanto meno sono se stessi; David e Paolo valgono tanto di più quanto più lasciano trasparire la luce divina e rendono in sé riconoscibile l'immagine di Dio.

Poiché però David e Paolo, uomini spirituali, sono conoscibili per noi esclusivamente come testo, come scrittura spirituale, il superamento che Valdés richiede a Giulia – e che già le aveva chiesto nella dedicatoria dell'*Alfabeto cristiano* – è ancor più precisamente quello della Scrittura, mezzo, non meno di altri opaco, per giungere alla conoscenza, cioè all'esperienza, di Dio, per quanto ciò è possibile in questa vita. Su questo punto specifico resta essenziale la sessantatreesima delle *Cento e dieci divine considerazioni* in cui, come recita l'argomento, si mostra «Che la santa scrittura è come una candela in un luogo oscuro e che lo spirito santo è come il sole»[73]. In particolare, la quinta «conformità» che Valdés trae dal paragone derivato da *2Pt*, 19-21, illustra esattamente come avvenga il superamento:

> siccome entrando li raggi del sole in un luogo oscuro ove l'uomo si serve della luce di una candela, avviene che l'uomo vede più chiaramente che innanzi tutte le cose che sono il quel luogo, rimanendo la candela senza luce e come senza splendore, di maniera che già l'uomo volendo vedere le cose che sono in quel luogo, quello che guarda meno è la candela, così, entrando lo spirito santo nell'animo dell'uomo che attende alla pietà, servendosi a ciò della santa scrittura, avviene che l'uomo intende e conosce le cose di Dio ed esso Dio più chiaramente che non faceva innanzi, restando la santa scrittura quanto a lui come senza luce e senza splendore, di maniera che già esso, volendo intender le cose della pietà e volendo conoscer Dio, quello che guarda meno è la santa scrittura, attendendo a considerar con lo

---

72 VALDÉS 1856, pp. VII-VIII.
73 VALDÉS 1944, pp. 257-262: 257.

> spirito santo che sta nel animo suo e non con quello che è scritto in essa. E però san Pietro lauda bene lo studio della santa scrittura, ma mentre l'uomo sta nel luogo oscuro della prudenza e ragione umana, e vuole che questo studio duri infino a tanto che la luce dello spirito santo risplenda nell'animo dell'uomo; intendo che venuta questa luce l'uomo non ha più bisogno di cercar quella della scrittura santa la quale da sé stesso si diparte siccome la luce della candela, entrando li raggi del sole, e così come si diparte Mosè per la presenza di Cristo e la legge per la presenza dell'Evangelio[74].

Semplificando, nel passaggio dal principio del *sola Scriptura* a quello, tendenziale, di un *solo Spiritu* si misura, come noto, tutta la distanza fra Lutero e Calvino da una parte e Valdés dall'altra.[75] Va detto che il passo or ora citato trova un bilanciamento nelle righe immediatamente successive: sulla scorta della prima «conformità» nella quale si era detto che «l'uomo, che attende alla pietà [...] sta meglio con la santa scrittura che senza essa»[76], tocca infatti alla sesta mostrare che la Scrittura non deve essere gettata via in virtù del beneficio che potrà fare ad altri non ancora giunti alla illuminazione spirituale[77]. È questa regola del gradualismo, insito nella conoscenza di Dio e quindi necessariamente da rispettare, che giustifica l'esistenza e la fruizione di tutte le mediazioni – fuorché quelle, dannose, escogitate dalla «prudenza» umana – fra il singolo uomo e Dio. Né, aggiungerei, possono essere trattate con dispregio le scritture di quegli uomini che scrivono ispirati dallo Spirito. Si può rileggere a questo proposito la prima parte del commento di Valdés al complesso passo di *1Cor*, 14, 1-5:

> El intento de san Pablo es, que [...] ha de pretender de alcanzar los dones espirituales, los cuales [...] sono manifestazion del Espíritu Sancto que mora en el que tiene los dones exteriores. I que entre los dones espirituales, ó del Espiritu sancto, debe estimar en mas el don de Profezia que ninguno de los otros [...]: i pone la causa, diziendo, que [...] el que profetiza, es útil con su profetizar á los que lo oyen, porque lo entienden, i entendiéndolo reziben edificazion, reziben exhortazion, i reziben consolazion. Donde claramente pareze que por [*Profezia*], entiende san Pablo la interpretazion de la sancta Escriptura, conviene á saber, de lo que es dicho, ó escripto por el

---

74 Ivi, pp. 259-260.
75 Su questo punto, con nettezza, BOZZA 1968, p. 6, 12, 18-20.
76 VALDÉS 1944, pp. 257-258.
77 Ivi, pp. 260-261.

Espíritu Sancto i con Espíritu sancto, aunque no esté escripto en la Escriptura sancta[78].

Un passaggio importante non solo perché, di nuovo, relativizza drasticamente il valore della Santa Scrittura nell'edificazione cristiana, ma perché, identificando l'attività del profeta con quello dell'esegeta del testo ispirato, indica quale dei doni, liberamente distribuiti dallo Spirito, egli riconosca in sé e al tempo stesso fornisce, implicitamente, un'autorizzazione alla sua stessa opera, non meno che a quella di Flaminio. Questi, per parte sua, tenendo presente anche un passo del commento di Valdés a *Rm* 10[79], riproponeva il medesimo concetto in un brano delle sue *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai Romani*:

Signor mio, tu hai promesso che chiunque invocherà il nome di Giesù sarà salvo, ma come potranno invocare il nome di Giesù coloro che non credono in lui? Et come crederanno in lui se non hanno cognitione di lui? Et come l'haranno se non è lor predicato puramente l'evangelio? Et come sarà egli puramente predicato se i predicatori non sono fideli dispensatori de' tuoi misterii? Manda adunque, Signor mio, i predicatori al popolo tuo et apri i nostri cuori col tuo spirito, acciò che crediamo vivamente alla parola tua, et credendo invochiamo Giesù nostro mediatore, et invocandolo siamo salvi dall'ira tua [...][80].

La realizzazione dell'ideale cristiano, l'imitazione nella propria vita di quella di Gesù, la conoscenza di Dio, l'unione con lui, pur dipendendo essenzialmente dalla rivelazione fatta a ciascuno dell'amore divino e dall'esperienza individuale di esso, ha quindi bisogno, per Flaminio, di essere accompagnata dalla testimonianza e dalla predicazione di uomini che illustrino le scritture, svelino il signifi-

---

[78] VALDÉS 1856, p. 252; vedi però sullo stesso tema il commento a *Rm*, 12, 6-8 (ivi, p. 246): «Viniendo á contar los dones, pone primero la Profezía, la cual, segun se entiende por la historia de los Apóstoles, i por el mesmo san Pablo, consiste en dos cosas: la una es dezir lo futuro, i la otra declarar la Sancta Escriptura, i propriamente segun yo pienso, en quellas partes adonde hai Profezias, las quales son entendidas de aquellas personas que tienen don de Profezía, i no de otras ningunas, por mas exzcelentes que sean, no solamente en szienzias i en doctrinas humans, pero tambien en otros dones de Dios. [...] Por [*enseñança*] pienso que entiende, que por don de Dios habia algunos mui diestros en saber enseñar el vivir cristiano á los que por la predicazion de los Apóstoles havian azeptado el Evanjelio [...]: este don es mui nezesario en todos tiempos».

[79] Il passo è segnalato in FLAMINIO 2007, p. 80 nota 265.

[80] *Ibid.* Ma cfr. anche la meditazione su *Rm* 16 (p. 84) per quanto riguarda la cautela verso i «predicatori che vengono in forma di pecorelle et sono lupi rapaci».

cato delle profezie, che «puramente» annuncino la grazia e il perdono ottenuti agli uomini tramite il sacrificio di Cristo.

5. Come si è visto, Flaminio, nei suoi ultimi anni, è quasi esclusivamente un abbreviatore, riscrittore, parafrasta ed esegeta di testi altrui, principalmente di testi biblici. Ciò vale a dire che l'eredità spirituale ricevuta da Valdés consisteva in un dono di profezia finalizzato, secondo quanto gli aveva indicato il suo maestro, all'edificazione, all'esortazione e consolazione di chi lo avesse ascoltato. Letta in quest'ottica, anche la *Brevis explanatio* che, lo ripeto, rappresenta il prodotto più uniforme e completo di quell'ultima stagione, acquisisce un nuovo e inedito significato che, a ben guardare, era implicito nel terzo degli argomenti trattati nella dedicatoria ad Alessandro Farnese, ma che, comunque, non esaurisce le possibili valenze e i possibili impieghi dell'opera.

Essendo infatti costruita attorno ai margini di testi poetici la *Brevis explanatio* rappresenta anche, per frammenti, un trattatello sulla poesia spirituale, sui suoi mezzi, sui suoi fini. La difesa, ad esempio, che Flaminio ripetutamente vi conduce del valore letterario della poesia davidica anche per mezzo di confronti con poeti classici, non dipende da un giudizio di valore fine a se stesso, ma vale anche a legittimare il proprio esercizio letterario all'interno di un contesto, quello della tradizione umanista dominante fra i cultori della poesia latina, tutt'altro che favorevole ad ammettere David nel canone degli *auctores* degni d'imitazione.

I numerosi giudizi di valore, le frequenti osservazioni a proposito di espressioni, similitudini o figure stilistiche presenti nei salmi e, d'altra parte, le note esplicative, le parafrasi o le meditazioni che ne stemperano il contenuto teologico concentrato in forme poetiche e lo rendono più facilmente usufruibile, fanno della *Brevis explanatio* uno strumento preziosissimo per chi voglia leggere la lirica spirituale flaminiana nella sua complessità, nell'interazione di "teoria" e "prassi", nelle sue stratificazioni stilistiche, nel sovrapporsi di piani diversi che caratterizzano persino una raccolta esile e, all'apparenza, di disarmante semplicità quale i *De rebus divinis carmina*.

Se ne prenda, come esempio, il carme VII, il più breve e, meritatamente, uno dei più fortunati dell'intera raccolta:

Comparat animum suum flori.

Ut flos tenellus in sinu
Telluris almae lucidam
Formosus explicat comam,
Si ros, et imber educat

Illum; tenella mens mea
Sic floret, almi Spiritus
Dum rore dulci pascitur.
Hoc illa si caret, statim
Languescit; ut flos arida
Tellure natus, eum nisi
Et ros, et imber educat.

La *comparatio* fra l'anima e il fiore è certo graziosa ma tutt'altro che decorativa e difficilmente, dopo quanto si è fin qui detto, potranno essere presi meno che sul serio i suoi presupposti scritturali e teologici. Il confronto fra l'uomo e il fiore è molto frequente nei testi biblici[81] ma i versetti 13-16 del salmo 103, nel contesto di una lode della misericordia divina, mi paiono il luogo più vicino a quello del carme flaminiano:

> Quo modo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentium se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.
> Recordatus est, quod pulvis sumus, homo sicut herba dies eius, tamquam flos agri sic effloreseit.
> Quoniam ventus pertransibit illum, et non subsistet, et non cognoscet eum amplius locus eius[82].

Nelle esegesi di Flaminio, i versetti mettono in evidenza l'amore paterno di Dio che non viene mai meno, che tralascia o castiga le offese dei figli conoscendone la natura contaminata dalla concupiscenza e quindi incline al peccato. La nota a «Tanquam [...] effloreseit» riprende ed enfatizza l'immagine biblica sottolineando l'inconsistenza della vita umana[83] offrendo quindi una interpretazione, materiale, storica della sua caducità. La lettura è poi rafforzata dalla chiosa al versetto successivo («Misericordia autem Domini ab æterno, et usque in æternum super timentes eum»)[84] e non sembra collimare con il carme di Flaminio, giocato

[81] Cfr., fra i molti passi segnalabili, quelli particolarmente pregnanti di *Gb* 8, 11-13 e 14, 1-2 e di *Is* 40, 6-8 (ma anche 44, 3).

[82] FLAMINIO 1545, c. 198*v*. Qui e di seguito cito il testo dei salmi secondo quello della *Brevis explanatio*.

[83] «Qui enim modo vigebat, et formosissimus erat, dicto citius edita anima tabescit, et pene in nihilum recidere uidetur, non aliter quam flos, quem ubi ventus aliquis immitior perflavit, illico desinit esse, neque cernit amplius eum locus, ubi paulo ante pulcherrimus floruerat» (ivi, c. 199*v*).

[84] «[...] misericordia Dei est immortalis, et sempiterna, quæ quidem facit, ut cultores ipsius, quamvis suapte natura sint inanes, et caduci, ævo sempiterno beatissimi fruantur» (*ibid.*).

invece tutto su un piano spirituale. La prospettiva si chiarisce se si risale, nello stesso salmo, al versetto 7 («Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas») e alla nota corrispondente che vale la pena rileggere per intero:

> Hoc in præcipuis Dei beneficiis numerandum est: nisi enim ille nobis aperuisset, quid de suo numine sentiendum, quæ vera sanctitas, quæ pura, et casta religio, quid in vita sequendum, fugiendumve sit, in maximis profecto errorum tenebris versaremur. Neque tamen hoc satis est putandum, quod Deus vias suas errantibus indicarit, nisi idem suo spiritu nos per eas ducat: talis enim, et tanta est animorum infirmitas, et depravatio, ut eius auxilio nihil boni agere possimus.

Credo che in queste parole, così nette, così forti nell'affermare, con Lutero e Valdés, l'assoluta impossibilità per l'uomo di compiere il bene[85], risieda il senso della *comparatio* del carme VII: l'io lirico – nell'argomento si parla di «animum suum» – è vivo solo in quanto unito a Dio o meglio solo in quanto lo Spirito lo protegge dal male, lo trattiene dal peccato consentendogli di compiere il bene, opere di vita e di santità anziché opere di morte e di dannazione. La caducità della vita non è che il segno esteriore della soggezione dell'uomo al peccato: la sua incapacità di Dio, di conoscerlo, di conoscere il bene, di compierlo, di essere giusto, non poteva essere sanata se non per grazia dall'autorivelazione di Dio. Questo libero dono della misericordia divina è ovviamente per chi, come Mosè e Israele o come il poeta, fa parte del numero degli eletti, per colui che Dio non respinge e non abbandona alla «infirmitas et depravatio» della propria anima.

Per quanto poi riguarda l'interpretazione di «ros et imber», ovvero di ciò con cui lo Spirito pasce chi è posto sotto la sua tutela, può invece essere richiamato il salmo 72, testo profetico, stando all'*argumentum* stilato da Flaminio secondo il quale vi viene descritta la «magnitudinem, iustitiam, et felicitatem regni Salomonis» con parole che però possono riferirsi, in molti punti, solo a Cristo «cuius imperii imago quædam fuit imperium regis istius». L'interpretazione cristologica si afferma fin dal primo versetto («Deus iudicia tua regi da, et iustitia tuam filio regis»)[86] che Flaminio spiega come la richiesta a Dio del dono dello spirito affinché il re sia giusto, aggiungendo però immediatamente che «his præstantissimis donis [...] Deus affecit in primis filium suum [...] ut omnes honorent filium, sicut honorant patrem: et omnem suam iustitiam ita cum eodem communicavit, ut nemo ex iniusto fieri possit iustus nisi per Christum»[87]. Da questa pu-

[85] Su questo aspetto cfr. IRWIN 2012.
[86] FLAMINIO 1545, c. 136*v*.
[87] Ivi, cc. 137*r*-*v*.

ra professione di fede nella giustizia imputativa deriva anche l'esegesi del versetto 6, «Descendet sicut pluvia in dentosum (pratum) et sicut imbres stillantes super terram»[88]: «Id est similis erit pluuiae rorantis, et terram sitientem irrigantis, unde manat agrorum fertilitas, et laetitia omnium mortalium»[89]. È Cristo la grazia che giustifica, la vera vita per tutti gli uomini, ciò da cui ne deriva il fiorire e il verdeggiare per l'eternità. È la fede in Cristo ciò che lo Spirito comunica, ciò con cui nutre chi crede.

La similitudine che per intero occupa il carme VII dà quindi figura a uno dei tratti distintivi della pietà flaminiana – più volte ribadita anche nella *Brevis explanatio* – ovvero l'assoluta dipendenza del fedele da Dio, ma esprime, in modo allusivo e quasi in cifra, anche alcuni temi essenziali del pensiero teologico di cui l'opera di Flaminio si era fatta portatrice. La brevità del carme, che può forse sorprendere ove si pensi alla complessità dei temi richiamati, non è di ostacolo, ma può anzi trovare un precedente ancora una volta nei salmi e nella *Brevis explanatio*: il Salmo 67, infatti, è brevissimo, al punto che Flaminio, anziché chiosarlo, ne propone una completa parafrasi preceduta da una nota che illustra questa scelta. Quindi soggiunge: «Hic hymnus maxime insignis est, propterea quod magna brevitate maxima mysteria complectitur»[90]. Fra questi «mysteria» non manca la guida esercitata dallo Spirito sulle nazioni e l'annuncio del vangelo, temi non direttamente presenti nel carme VII, ma che richiamano termini ed immagini ad esso molto vicini: «Tu Domine populos omnes tuo salutari spiritu amantissime gubernabis, tu nationes vage disiectas, et turbulentis erroribus implicitas ad veritatis viam revocabis [...] tempus veniet, cum terra, quæ multa secula sterilis, incultaque manserat, cœlestes agricolas habebit, et suscepto semine evangelii fœcundissima fiet, pulcherrimosque omnium virtutum fructus ferat». La prospettiva comunitaria, qui imposta dal testo sacro, non impedisce ovviamente di applicare al singolo fedele, all'anima del poeta, l'espressione, anche per immagini, del mistero della salvezza. In modo analogo, la brevità ridonda, come per il salmo, in lode del carme flaminiano poiché nella sua estrema semplicità, nella similitudine, molto domestica, fra l'anima e il fiore, è condensata una grande ric-

---

[88] Ivi, c. 136*v*.

[89] Ivi, cc. 137*v*-138*r*. La stessa interpretazione, applicata proprio a «ros», nel versetto 3 del salmo 110 («Ab utero aurorae tibi ros generationis tuae») letto come profezia della nascita di Gesù da Maria vergine: «ut enim terrenus vapor vi caelesti in sublime fertur, atque ibi sub auroram concretus cogitur in rorem, qui decidens terram uberem, laetamque efficit, ita purissimus sanguis Mariae, vi spirutus sancti in uterum influens, sine ullo virili satu concrevit in corpus Domini nostri Iesu Christi, qui in lucem editus, et susceptus humanum genus mirabiliter exhilaravit, atque omni genere virtutum maxime ferax, et foecundum reddidit» (ivi, c. 217*v*).

[90] Ivi, c. 124*r*.

chezza di riferimenti scritturali, di premesse e conseguenze teologiche, di significati e valori letterari.

Tradurre la complessità concettuale di riflessioni e testi teologici in un'ordinata, chiara e attraente forma letteraria è forse il *munus* precipuo del Flaminio spirituale ma, più in generale, è proprio una delle caratteristiche più riconoscibili della sua opera poetica quella di rendere facile il difficile. Anche per questo, se osservato da un punto di vista letterario, il carme VII è senza dubbio un testo emblematico: esso esemplifica e traduce in ambito spirituale la raffinata poetica della *facilitas,* della *suavitas* e della meraviglia che Flaminio aveva definito e messo in pratica nel corso della sua intera carriera di poeta e in particolare nei suoi *lusus pastorales*[91]. In breve, tale poetica si realizza qui per mezzo dell'impiego estensivo di figure di ripetizione in rapporto alla scelta dei timbri, alle figure di parola, alla struttura stessa del carme. Si nota infatti a prima vista e al primo ascolto la grande omogeneità del tessuto fonico con una particolare abbondanza di consonanti liquide, nasali e sibilanti e di vocali di timbro scuro, così da creare un'atmosfera umbratile, morbida, frusciante; si aggiungono poi le rime interne, i poliptoti e le riprese interne. Quest'ultime sono veicolate dal ripetersi per due volte, ma con inversione secondo lo schema AB-BA, della similitudine fra *flos* e *mens* e dal loro inserimento nella studiatissima architettura sintattica del carme che, appunto, dispone il succedersi delle similitudini e dei periodi ipotetici seguendo un ordine chiastico al cui interno tutti gli elementi della prima parte si rispecchiano nella seconda, fatte salve alcune minime eccezioni per amor di varietà (UT flos ... SI ros ET imber SIC floret ... DUM rore | SI caret ... UT flos ... NISI ros ET imber). La dialettica fra duplicazione e variazione viene poi sfruttata anche sul piano semantico: notevole infatti, nella prima parte del carme (vv. 1-7), è l'accorta costruzione del secondo membro della similitudine con il puntuale recupero, in senso traslato, degli elementi usati per qualificare e descrivere, in senso proprio, il primo membro (*ut flos-sic floret*; *flos tenellus-tenella mens*; *si ros-Spiritus* […] *rore*). Il tutto è impiegato per esprimere un concetto semplice, vulgato – l'uomo dipende da Dio come un fiore da ciò che lo nutre – cosicché parte del pregio del carme sta proprio in questa tensione fra facilità ed elaborazione, fra ripetizione e *variatio*, fra la regolare simmetria delle similitudini nelle quali si articola il pensiero e la torsione che viene loro impressa da una costruzione formale fondata invece sulla regola del contrapposto.

Alla semplicità del concetto corrisponde pertanto un intenso lavoro sulla forma, una grande capacità di controllo e dominio stilistici dissimulati, con sprezzatura, nella facilità e nella dolcezza melodica del testo. Vale la pena osser-

[91] Per questi aspetti rimando a FERRONI 2012 e FERRONI 2015.

vare che la cura impiegata nel cesellare questo epigramma è una cura non solo consapevole, il che è ovvio, ma anche esplicitamente teorizzata giacché perfettamente si attagliano a questi versi le notazioni, pressoché coeve, dello stesso Flaminio che scriveva: «gli epigrammi, le ode et simili poemi per mio giudicio sono simili alle gemme piccoline, le quali se non sono finissime et purissime, non sono d'alcun valore»[92]. La forma breve è forma preziosa che non ammette, alessandrinamente, imperfezione ed è pertanto il frutto di un'arte sommamente difficile riservata al giudizio degli intenditori. Un orecchio appena attento non fatica del resto a cogliere nei versi di Flaminio ulteriori preziosismi: è il caso dei materiali di spoglio sottratti a due luoghi celeberrimi di Catullo e Virgilio, tessere abilmente asportate e ricollocate con sutura perfetta nel nuovo contesto. Dal *carmen nuptiale* di Catullo (62, 39-47)[93] deriva non solo la movenza iniziale e la circostanziale limitativa del v. 7 («Dum [...] pascitur»), ma l'invenzione di tutta la prima parte del testo flaminiano con la descrizione del fiore cresciuto al riparo, amorosamente nutrito dagli elementi naturali e perciò bello e desiderabile, come pure, sul piano stilistico, l'uso della ripetizione e dei traslati. Per Virgilio invece si rimanda ai vv. 433-437 del nono libro dell'*Eneide*, cioè il momento della morte di Eurialo[94]: viene da qui, segnatamente dal v. 436, il «Languescit» flaminiano, collocato come nel modello in testa al verso.

L'accostamento dei due passi non era difficile in sé poiché il luogo di Virgilio dipendeva già dal precedente catulliano cosicché il collegamento, tramite l'immagine del fiore, doveva risultare immediato per Flaminio. Tuttavia la loro ripresa in un contesto del tutto nuovo conferma non soltanto l'abilità ricombinatoria e il gusto letterario del serravallese, ma mette in luce anche la capacità d'istituire un rapporto più sottile con i modelli perché nel caso di Catullo il contesto nuziale in è collocata la descrizione della virginea bellezza del fiore si traduce nel rapporto, non meno sponsale, fra l'anima e Dio mentre l'essere colto, la perdita della castità, si rivolge nel distacco dal proprio principio vitale, nella perdita della grazia e della tutela divina che comportano l'abbandono dell'uomo al suo peccato; nel passo dell'*Eneide* invece sono due le similitudini fra la morte di

---

92 FLAMINIO 1978, p. 182 (lettera del 27 luglio 1549 a Ulisse Bassiano).

93 Cfr. CATULLO 1961, p. 41: «Vt flos in saeptis secretus nascitur hortis, | ignotus pecori, nullo conuolsus aratro, | quem mulcent aurae, firmat sol, educat imber; | multi illum pueri, multae optavere puellae: | idem cum tenui carptus defloruit ungui, | nulli illum pueri, nullae optauere puellae: | sic uirgo, dum intacta manet, dum cara suis est; | cum castum amisit polluto corpore florem, | nec pueris iucunda manet, nec cara puellis».

94 Cfr. VIRGILIO 1973, p. 515: «Volvitur Euryalus leto, pulchrosque per artus | it cruor inque umeros cervix conlapsa recumbit: | purpureus veluti cum flos succisus aratro | languescit moriens, lassove papavera collo | demisere caput pluvia cum forte gravantur».

Eurialo e quella del fiore e si noterà che nella seconda l'acqua ha valore opposto al «ros [...] et imber» di Flaminio, accascia e non solleva, è strumento di morte anziché di vita.

Dei modelli antichi Flaminio evoca e preserva quindi tutto il *pathos*, particolarmente intenso in Virgilio, operando però una significativa risemantizzazione del dettato originale. Si tratta di un'operazione consueta nella poesia spirituale cinquecentesca – è la prassi in quella volgare che si fonda sulla lingua petrarchesca mutandone sistematicamente i referenti – ma, nel caso specifico, si inscrive in una preciso progetto letterario che trova un'adeguata definizione nel passaggio più significativo dell'epistola dedicatoria a Margherita di Valois:

> [...] Carmina, quæ de rebus diuinis proxime composui, ad te mittere non sum veritus. In his ego a meo vetere instituto discessi: Davidem enim, et eius similes poëtas imitari malui, quam Horatium vel Catullum, propterea quod in scriptione rerum divinarum, ut munditiam latini sermonis et elegantiam adhibendam esse non nego, sic omnem orationis pompam et fucum, et calamistros remouendos censeo. Itaque ut C. Lucilius poëta perantiquus dicere solebat, se non Persio scribere, sed Syculis et Tarentinis: sic ego quæcunque de rebus divinis scripsero, ea solum religiosis, et literarum diuinarum amatoribus me scripturum profiteor, quibus sine dubio longe gratius faciam, si stylum ita temperauero, quam si orationem fuco et pigmentis illinam[95].

La sostituzione dei modelli pagani a quelli cristiani, l'uso della cultura classica come punto di riferimento teorico da reimpiegare in un contesto moderno e cristiano, la definizione di un'autonoma letteratura spirituale sono i temi su cui si concentra l'epistola e sui quali converrà in chiusura, soffermarsi.

Se, come abbiamo visto, la menzione di Catullo non è generica ed ha un riscontro effettivo nel testo che si è esaminato, neppure quella di Orazio è gratuita. Il modello augusteo credo agisca infatti in modo nascosto nell'architettura complessiva della raccolta che Flaminio dové scrivere senza aver già pensato alla dedica per Margherita. Ciò significa che ai ventuno testi di cui la raccolta si compone nella *princeps*[96] deve essere sottratto l'ultimo, il testo di dedica che richiama l'epistola e con il quale si chiude la cornice, il contesto comunicativo in cui si colloca il volume. Si ottengono quindi venti testi, quanti cioè ne ha il secondo li-

[95] FLAMINIO 1550, pp. 3-4.

[96] Sulla diversità circa il numero dei testi e la loro collocazione fra FLAMINIO 1550, cui qui faccio riferimento, e FLAMINIO 1993 cfr. FERRONI 2014, p. 302.

bro delle odi oraziane[97]. Non credo si tratti di un caso né di un eccesso interpretativo tanto più che questo tipo di riferimento, macrostrutturale, ai libri di *Carmina* del venosino ha una tradizione tutt'altro che indifferente nella poesia di medio Cinquecento[98]. Il dato trova un'ulteriore conferma nella perfetta bipartizione dei *De rebus divinis carmina* (10+10) analoga a quella che tradizionalmente è riconosciuta come la struttura fondamentale del secondo libro delle odi di Orazio[99]. Le due parti della raccolta flaminiana sono chiaramente individuate da un doppio proemio: il primo, allargato, è composto dalle prime tre liriche, tre preghiere da recitarsi nelle tre principali stazioni della giornata – mattino, pomeriggio e sera –, il secondo dal solo carme XI, un inno di lode a Cristo. Questi quattro testi sono accomunati dal fatto di essere pronunciati da un *nos* che si oppone all'*ego* del poeta che gestisce tutti gli altri carmi ed è quindi l'alternanza fra la dimensione comunitaria e quella individuale della fede a fornire il principio organizzatore del *liber*.

I *De rebus divinis carmina* intrattengono quindi un rapporto ambivalente con la tradizione classica: essa è riscritta, reimpiegata, dissimulata ma, al tempo stesso, pubblicamente respinta. Sebbene Orazio e Catullo siano qui i numi tutelari di quella «munditiam [...] et elegantiam» linguistiche ormai non più rinunciabili per non cadere nel barbarismo, lo stile classico, la sua retorica umana ed esteriore sono rifiutati perché ritenuti inadatti alla nuova materia divina e tutta interiore e spirituale. Così, mentre le odi oraziane erano celebri nel Cinquecento per la loro varietà metrica e tematica, Flaminio costruisce una raccolta omogenea per quanto riguarda la forma e largamente monotematica o ripetitiva per i contenuti. La nuova poesia, quella cristiana è in questo identica alla nuova teologia valdesiana: scevra e purificata di ogni traccia di saggezza e di prudenza umane, attenta a non offuscare con il proprio schermo le verità comunicate dallo Spirito. La scelta di Davide «et eius similes poetas» ha quindi sia il valore di una rivendicata opzione letteraria, sia quello di una scelta teologica: ritrovare in quella poesia ispirata o composta da "veri cristiani" le *res*, se non anche le *verba*, della propria lirica.

---

97 Si consideri che Flaminio non era del tutto indifferente all'organizzazione numerica delle proprie raccolte (cfr. le lettere del maggio 1549 al Bassiano in Flaminio 1978, pp. 174 e 176).

98 Cfr. l'introduzione di Tomasi a Piccolomini 2015, in particolare, sull'organizzazione interna del libro allusiva a quella oraziana, le pp. 16-18. Il confronto fra i *De rerum divinis carmina* e la silloge del poeta e filosofo senese è interessante a causa anche del breve lasso di tempo nel quale furono pubblicate le due raccolte, verificandosi quella dei *Cento sonetti* a Roma presso Valgrisi nel 1549.

99 Per una rassegna dei molteplici tentativi d'interpretazione della struttura dei *carmina* oraziani cfr. Minarini 1989, pp. 103-139.

Il rifiuto di «pompam, [...] fucum, [...] et calamistros» – un *topos* dalle radici antiche nella riflessione cristiana sul rapporto fra letteratura e fede e che accomuna Flaminio alla Colonna[100] – definisce quindi in negativo, per assenza, la poesia spirituale che è così caratterizzata da un segno che mette in contrapposizione significato e significante, tesa com'è all'espressione del massimo della verità e grandezza negando loro ogni apparenza e bellezza, risultando quindi umile, dimessa, comprensibile soltanto a chi abbia orecchi per intendere.

I *De rebus divinis carmina*, non meno della *Brevis explanatio*, potevano essere utilizzati in vari modi – come modello di poesia, come lettura di devozione ecc. – ma le raffinatezze poetiche proposte da Flaminio e di cui si è qui fornito solo un esempio non devono essere delibate, non servono per una fruizione puramente cerebrale o estetizzante. Al contrario, il loro scopo, in questo e in altri carmi, è quello di toccare e accendere la sensibilità del suo lettore, è quello, ancora una volta esplicitamente teorizzato da Flaminio, di «liquefare il cuore di dolcezza»[101] grazie alla semplicità dei versi, alla naturalezza dei concetti e alla novità della forma. I *De rebus divinis carmina*, e in modo tutto particolare il carme VII, intendono quindi far parte certo di una letteratura di «cose christiane» ma di «cose piane, devote et di edificatione spirituale, et più atte a mover l'affetto che a illustrare l'intelletto»[102].

La citazione da Lucilio, derivata dal *De finibus* di Cicerone (I, 7), un luogo non nuovo nella tradizione critica dell'umanesimo[103], è forse il punto di maggiore importanza dell'epistola. Non soltanto perché la citazione viene accortamente usata per definire gli uomini spirituali come rozzi e ignoranti agli occhi dei sapienti e degli intelligenti del mondo – Flaminio è qui di nuovo abilissimo a sfruttare l'effetto connotativo dell'intero passo ciceroniano cui evidentemente allude –, ma perché così facendo si mostra come sia il poeta, il suo stesso libro, a scegliere e selezionare i suoi lettori. I *De rebus divinis carmina*, proprio a causa della loro semplicità e purezza, non sono un libro per tutti e non parlano a tutti, ma proprio

---

[100] Per la Colonna cfr. almeno i sonetti S1-4 (in COLONNA 1982, pp. 85-87). Non è questa la sede per ricostruire la storia di un luogo tanto diffuso, ma, a titolo di esempio si vedano, per la tradizione tardoantica Agostino (*Confessiones*, III, 5) e Boezio (*Consolatio philosophiae*, I, prosa I, 5-6), per il medioevo Petrus Cantor (su cui cfr. GLUNZ 1963², pp. 119-252 ma in particolare le pp. 247 sgg.) e, sul finire del Quattrocento, l'*Apologetico* di Savonarola (su cui è ancora utile GIRARDI 1952 e, più ampiamente, MARINO 1998).

[101] FLAMINIO 1978, p. 167 (lettera del 22 febbraio 1549 a Galeazzo Florimonte).

[102] Ivi, p. 98 (lettera del 25 settembre 1540 a Gasparo Contarini).

[103] Lo stesso *topos*, p. es., era già stato usato da Poggio Bracciolini nella *Praefatio* dei *Facetiarum libri*.

come l'*Alfabeto cristiano*[104], il *Beneficio di Cristo* o la *Brevis explanatio*, solo agli eletti, solo a coloro ai quali Dio, predestinandoli dall'eternità, ha concesso la salvezza e i mezzi per conseguirla: fra questi v'è anche la capacità di riconoscere, nei versi di Flaminio come in quelli di David, l'esempio e l'esperienza di un uomo pio, di un "vero cristiano", la capacità di seguirne il cammino portando la croce di Cristo e di riunirsi per confessare la pura fede evangelica nella «piorum ecclesia» cui danno voce i due proemi della raccolta.

Bibliografia

ALONGE G. 2013, *Tra evangelismo francese e riforma contariniana: l'esperienza religiosa di Federico Fregoso (1480-1541). Evangelisme français et reforme contarinienne: l'expérience religieuse de Federico Fregoso (1480-1541)*, thèse de doctorat sous la direction de O. Christin, cotutelle de M. Firpo, École Pratique des Hautes Études de Paris-Istituto di Scienze Umane di Firenze.

ALONGE G. 2014, *Ludovico di Canossa, l'evangelismo francese, la riforma gibertina*, in «Rivista storica italiana», CXXVI, 1, pp. 5-54.

BALMAS E. 1982, *Anne de Marquets, Claude d'Espence e la fortuna del Flaminio in Francia*, in Id., *Saggi e studi sul Rinascimento francese*, Padova, Liviana, pp. 135-162.

BONORA E. 2012, *«Figli di una stagione ormai conclusa». Libri di lettere e letterati nella crisi religiosa cinquecentesca*, in «Società e storia», CXXXVI, pp. 379-390.

BOTTAI M. 2000, *La* Paraphrasis in triginta psalmos versibus scripta *di Marcantonio Flaminio: un esempio di poesia religiosa del XVI secolo*, in «Rinascimento», n.s., XL, pp. 157-265.

BOTTAI M. 2001, *Bibbia e modelli classici nella parafrasi salmica del Flaminio*, in *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, a cura di F. Stella, Atti del convegno (Firenze, 26-28 giugno 1997), Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, pp. 105-115.

BOZZA T. 1968, *L'illuminazione dello Spirito Santo*, Roma, Arti Grafiche Italiane.

BOZZA T. 1976, *Nuovi studi sulla riforma in Italia. I. Il Beneficio di Cristo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

[104] Cfr. VALDÉS 1994, p. 6.

BRAIDA L. 2009, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Roma-Bari, Laterza.

BRUNDIN A. 2008, *Vittoria Colonna and the spiritual Poetics of the Italian Reformation*, Aldershot, Ashgate.

CAMPI E. 1994, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino e altri saggi di storia della Riforma*, Torino, Claudiana.

CANTIMORI D. 1975, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi.

CAPONETTO S. 1983, *«Beneficium Christi»*, in «Protestantesimo», XXXVIII, pp. 47-55.

CATULLO 1961, *Catullus*, a commentary by C. J. Fordyce, Oxford, At the Clarendon Press.

CAVAZZA S. 1987, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, atti della giornata di studio, (Ferrara, 3-5 aprile 1986), Ferrara, Panini, pp. 9-28.

CIONE E. 1963, *Juan de Valdés: la sua vita e il suo pensiero religioso. Con una completa bibliografia delle opere del Valdés e degli scritti intorno a lui*, Napoli, Fausto Fiorentino Editore (II ed.).

COLONNA V. 1982, *Rime*, a cura di A. Bullock, Roma-Bari, Laterza.

CORONEL RAMOS M. A. 2007, *Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégegis*, «Studia Philologica Valentina», 10, pp. 321-378.

CREWS D. A. 2008, *Twilight of the Renaissance. The life of Juan de Valdés*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto press.

DA MANTOVA B. 1972, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library.

DA MANTOVA B.-FLAMINIO M. 1991, *Il beneficio di Cristo*, introduzione e note a cura di S. Caponetto, Torino, Claudiana (II ed. aggiornata).

DE FREDE C. 1985, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, De Simone.

FERRONI G. 2012, *Dulces lusus. Lirica pastorale e libri di poesia nel Cinquecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

FERRONI G. 2014, *«Liber ultimus». Note sui «De rebus divinis carmina» di Marco Antonio Flaminio*, in Atti del XXIV Convegno Internazionale dell'Istituto di Studi Umanistici F. Petrarca, (Chianciano-Pienza, 19-21 luglio 2012), a cura di L. Secchi Tarugi, Firenze, Cesati, pp. 301-310.

FERRONI G. 2015, *A Farewell to Arcadia. Marcantonio Flaminio from Poetry to Faith*, in *Allusions and Reflection. Greek and Roman Mythology in Re-*

naissance Europe, in Proceedings of the Multidisciplinary Symposium (Stockholm, Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities, 7-9 June 2012), ed. by E. Wåghäll Nivre, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, pp. 309-324.

FERRONI G. 2016, *Bernardo Tasso, Ficino, l'evangelismo. Riflessioni e materiali attorno alla* Canzone all'anima *(1535-1560)*, in *Rinascimento meridionale: Napoli e il viceré Pedro de Toledo (1532-1553)*, a cura di E. Sànchez Garcia, atti del Convegno Internazionale, (Napoli, 22-25 ottobre 2014), Napoli, Tullio Pironti, pp. 253-319.

FIRPO M. 1984, *Pasquinate romane del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», XCVI, 2, pp. 600-621.

FIRPO M. 1990, *Tra* alumbrados *e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki.

FIRPO M. 1997, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino.

FIRPO M. 1998, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

FIRPO M. 2010, recensione a DANIEL A. CREWS, *Twilight of the Renaissance. The life of Juan de Valdés*, Toronto-Buffalo-London, 2008, in «Rivista storica italiana», CXXII, 2, pp. 847-851.

FIRPO M. 2012, *Note su una biografia di Giovanni Morone*, in «Rivista storica italiana», CXXIV, 3, pp. 1035-1048.

FIRPO M. 2013, *Il cardinale Pietro Bembo*, in *Pietro Bembo e le arti*, in atti del seminario (Padova, 24-26 febbraio 2011), a cura di G. Beltramini, H. Burns, D. Gasparotto, Venezia, Marsilio, pp. 23-36.

FIRPO M.-MARCATTO D. 1998-2000, *I processi inquisitoriali di Piero Carnesecchi*, 4 voll., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano.

FIRPO M.-PAGANO S. 2004, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo. Edizione critica*, 2 voll., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano.

FLAMINIO M. 1545, *In librum psalmorum brevis explanatio*, Venetiis, apud Aldi filios.

FLAMINIO M. 1550, *De rebus divinis carmina ad Margaritam Henrici Gallorum Regis sororem*, Lutetiae, ex officina Rob. Stephani.

FLAMINIO M. 1978, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.

FLAMINIO M. 1993, *Carmina*, a cura di M. Scorsone, Torino, RES.

FLAMINIO M. 1996, *Apologia del Beneficio di Christo e altri scritti inediti*, a cura di D. Marcatto, Firenze, Olschki.

FLAMINIO M. 2007, *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai Romani*, a cura di M. Firpo, Milano, Aragno.

FRAGNITO G. 1971-1972, *Ancora sul «Beneficio di Cristo»*, in «Studi Urbinati di Scienze Giuridiche, Politiche ed Economiche», XL, 24, pp. 3-16.

FRAGNITO G. 1972, *Gli "spirituali" e la fuga di Bernardino Ochino*, in «Rivista storica italiana», LXXXIV, pp. 777-813

FRAGNITO G. 1986, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, in «Archivio storico pratese», LXII, pp. 31-83.

FRAGNITO G. 1988, *Ritornare al cuor suo*, in Ead., *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenale, pp. 11-28.

FRAGNITO G. 1989, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV, pp. 20-47.

FRAGNITO G. 1992, *Intorno alla "religione" dell'Ariosto: i dubbi del Bembo e le credenze ereticali del fratello Galasso*, in «Lettere italiane», XLIV, 2, pp. 208-239.

FRAGNITO G. 2005, *Vittoria Colonna e il dissenso religioso*, in *Vittoria Colonna e Michelangelo*, a cura di P. Ragioneri, catalogo della mostra (Firenze, Casa Buonarroti, 24 maggio-12 settembre 2005), Mandragora, Firenze 97-105.

GILLY C., *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Dálogo de Doctrina*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXIV, pp. 257-305.

GINZBURG C.-PROSPERI A. 1975, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi.

GIRARDI E. N. 1952, *L'*Apologetico *del Savonarola e il problema di una poesia cristiana*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», pp. 412-431.

GLUNZ H. H. 1963², *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters: Wolfram – Rosenroman – Chaucer – Dante*, Frankfurt am Main, Klostermann (ed. or. 1937).

GONNET G. 1981, *Il «Beneficio di Cristo» tra valdesianesimo, luteranesimo, calvinismo, pelagianesimo e nicodemismo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVII, pp. 462-478.

IACOVELLA M. i.c.s., *Dall'*Alfabeto cristiano *al* Beneficio di Cristo. *Ricerche su Juan de Valdés e il valdesianesimo (1536-1544)*, in «Rivista storica italiana».

IRWIN T. 2012, *Luther's Attack on Self-Love: The Failure of Pagan Virtue*, in «Journal of Medieval and Early Modern Studies», XLII, 1, pp. 131-155.

JACOBSON SCHUTTE A. 1975, *The "Lettere Volgari" and the Crisis of Evangelism in Italy*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII, 4, pp. 639-688.

JAMES III F. A. 1991, *A Late Medieval Parallel in Reformation Thought:* Gemina Praedestinatio *in Gregory of Rimini and Peter Martyr Vermigli*, in *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation*, ed. by H.A. Oberman e F.A. James III, Essays in honor of Damasus Trap, Leiden, Brill, pp. 157-188.

JAMES III F. A. 1992, *Juan de Valdés before and after Peter Martyr Vermigli: The Reception of* Gemina Praedestinatio *in Valdés' Later Thought*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXIII, pp. 180-208.

JANZ D.R. 1985, recensione a *Valdes' Two Catechisms: The 'Dialogue on Christian Doctrine' and the 'Christian Instruction for Children'*, edited and with introduction by J.C. Nieto, translated by W.B. and C.D. Jones, Coronado Press, 1981, in «The Sixteenth Century Journal», XVI, 2, p. 284.

JEDIN H. 1927, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentium (1537-1543)*, «Römische Quartalschrift», XXXV, pp. 351-368.

JEDIN H. 1972, *Vincenzo Querini e Pietro Bembo*, in Id. *Chiesa della fede Chiesa della storia*, a cura di G. Alberigo, Brescia, Morcelliana, pp. 481-498.

KAMINSKI D. G. 1946, *Marcantonio Flaminio e i Chierici Regolari*, in «Regnum Dei», II, pp. 5-18.

KINDER A. G. 1988, *Juan de Valdés*, in *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècle*, édité par A. Séguenny, tome IX, Baden Baden-Bouxwiller, Éditions Valentin Koerner, pp. 111-195.

LAZZERINI L. 2012, *Rituale e interiorità. Teologia e riforma in Girolamo Savonarola*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLVIII, 2, pp. 249-303.

LAZZERINI L. 2013, *Dal* Misere *al* Beneficio. *Fonti savonaroliane della Riforma italiana*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLIX, 1, pp. 63-132.

LOPEZ P. 1976, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino.

MADDISON C. 1965, *Marcantonio Flaminio: Poet, Humanist and Reformer*, London, Routledge & Keagan Paul.

MACASKILL A. 2015, *«C'est un amour ou Cupidon nouveau»: Spiritual Passions and the Profane Persona in Anne de Marquets' «Les Divines Poesies*

de Marc Antoine Flaminius» (1568/69), in «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», XXXVIII, 3, pp. 61-81.

MARINO E. 1998, *Sul trattato "Apologeticus de ratione poeticae artis" di fra Girolamo Savonarola*, in «Memorie Domenicane», XXIX, pp. 179-246.

MAZZETTI M. 1973, *La poesia come vocazione morale: Vittoria Colonna*, in «La rassegna della letteratura italiana», LXXVII, pp. 58-99.

MC NAIR P.-TEDESCHI J. 1973, *New light on Ochino*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXV, 2, pp. 289-301.

MINARINI A. 1989, *Lucidus ordo. L'architettura della lirica oraziana (libri I-III)*, Bologna, Pàtron.

MORACE R. 2014, *Bernardo Tasso e il gruppo valdesiano. Per una lettura "spirituale" dei «Salmi»*, in *Quaderno di Italianistica 2014*, Pisa, ETS, pp. 57-90.

MOTTA U. 2000, *L'Ambr. S 77 sup. e l'inventario dei libri di Antonio Quarenghi: antichi e moderni nell'erudizione di fine Cinquecento*, in «Italia medievale e umanistica», XLI, pp. 243-400.

NASSICHUK J. 2008, *Du commentaire à la paraphrase poétique chez Marcantonio Flaminio*, in «Fabula-LhT», 5, *Poétique de la philologie*, novembre 2008, consultato in rete: http://www.fabula.org/lht/5/nassichuk.html [11 febbraio 2016].

NIETO J. C. 1970, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Droz.

OTTO W. 1989, *Juan de Valdés und die Reformation in Spanien im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang.

OVERELL M. A. 2012, *Pole's Piety? The Devotional Reading of Reginald Pole and his Friends*, in «Journal of Ecclesiastical History», LXIII, 3, pp. 458-474.

OVERELL M. A.-WILLOUGHBY J. M. W. 2012, *Books from the Circle of Cardinal Pole: the Italian Library of Michael Throckmorton*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXXV, pp. 111-140.

PASTOR L. V. 1890-1934, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo compilata col sussidio dell'Archivio segreto pontificio e di molti altri archivi*, Roma, Desclée.

PASTORE A. 1979, *Due biblioteche umanistiche del Cinquecento: libri del Cardinal Pole e di Marcantonio Flaminio*, in «Rinascimento», XIX, pp. 269-290.

PASTORE A. 1981, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli.

PASTORE S. 2004, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki.

PERTILE L. 1987, *Apollonio Merenda, segretario del Bembo, e ventidue lettere di Trifon Gabriele*, in «Studi e problemi di critica testuale», 34, 1987, pp. 9-48.

PIATTI A. A. 2005, *«Ché tempo è di ritrarsi al vero lume». Moralità, spiritualità e pentimento nelle «Rime di religione» di Giovanni Guidiccioni*, in *Rime sacre dal Petrarca al Tasso*, a cura di M.L. Doglio e C. Delcorno, atti del seminario di studio (Torino, 2004), Bologna, il Mulino, pp. 95-124.

PICCOLOMINI A. 2015, *I cento sonetti*, a cura di F. Tomasi, Genève, Droz.

PROCACCIOLI P. 2005, *1542. Pietro Aretino sulla via di Damasco*, in *Il Rinascimento italiano di fronte alla Riforma: letteratura e arte / Sixteenth-century Italian Art and Literature and the Reformation*, a cura di C. Damianaki, P. Procaccioli, A. Romano, atti del colloquio internazionale (London, The Warburg Institute, 30-31 gennaio 2004), Manziana, Vecchiarelli, pp. 129-158.

PROSPERI A. 1969, *Tra evangelismo e controriforma: Giovan Matteo Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

RANIERI C. 1992, *Vittoria Colonna e la Riforma: alcune osservazioni critiche*, in «Studi latini e italiani», VI, pp. 87-96.

RANIERI C. 1994, *«Si san Francesco fu eretico li suoi imitatori son luterani». Vittoria Colonna e la riforma dei Cappuccini*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei Cappuccini*, a cura di V. Criscuolo, Atti del Convegno di Fossombrone (1993), Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, pp. 337-351.

RANIERI C. 1996, *Premesse umanistiche alla religiosità di Vittoria Colonna*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXII, 3, pp. 531-548.

RANIERI C., 2000, *Imprestiti platonici nella formazione religiosa di Vittoria Colonna,* in *Presenze eterodosse nel viterbese tra Quattro e Cinquecento*, a cura di V. De Caprio, C. Ranieri, Atti del convegno internazionale (Viterbo 2- 3 dicembre 1996), Roma, Archivio Guido Izzi, pp. 193-212.

RANIERI C. 2010, *Vittoria Colonna e il cenacolo ischitano*, in *La donna nel Rinascimento meridionale*, a cura di M. Santoro, atti del convegno internazionale (Roma, 11-13 novembre 2009), Pisa-Roma, Serra, pp. 49-65.

RIGHI R. 1999, *Sogni profetici e ansie religiose nelle* Lettere *di Pietro Bembo*, in «Studi e problemi di critica testuale», 59, pp. 103-115.

ROSA M. 1973, *In margine al «Trattato del Beneficio di Cristo»*, in «Quaderni storici», XXII, pp. 284-288.

ROSA M. 1978, *«Il beneficio di Cristo»: interpretazioni a confronto*, «Biblithèque d'Humanisme et Renaissance», XL, pp. 609-620.

ROZZO U.-SEIDEL MENCHI S. 1990, *Livre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre: l'Europe de l'imprimé 1517-v. 1570*, dossier conçu et rassemblé par J.-F. Gilmont, Paris, Cerf.

RUSSELL R. 2000, *L'ultima meditazione di Vittoria Colonna e l' "Ecclesia Viterbiensis"*, in *Presenze eterodosse nel viterbese tra Quattro e Cinquecento*, a cura di V. De Caprio, C. Ranieri, Atti del convegno internazionale (Viterbo 2- 3 dicembre 1996), Roma, Archivio Guido Izzi, pp. 213-232.

SANTISO A. 2014, *Une foi composite: le "Diálogo de doctrina cristiana" de Juan de Valdés*, Paris, Classiques Garnier.

SIMONCELLI P. 1978, *Pietro Bembo e l'evangelismo italiano*, in «Critica storica», XV, pp. 1-63.

SIMONCELLI P. 1979, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea.

SOLFAROLI CAMILLOCCI D. 2000, *I devoti della carità: le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo 500,* Napoli, La città del sole.

SOLFAROLI CAMILLOCCI D. 2001, *La madre e il confessore. Il problema della direzione spirituale nel "Libro de la Vita" di Caterina da Genova*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVII, pp. 437-57.

STELLA A. 1961, *La lettera del Cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XV, pp. 411-441.

TASSO B. 2002, *Lettere (rist. anastatica dell'ed. Giglio, 1559)*, premessa di G. Baldassarri, a cura di D. Rasi, Bologna, Arnaldo Forni, 2002.

VALDÉS J. DE 1856, *La epistola de san Pablo a los Romanos, i la I. a los Corintios ambas traduzidas i comentadas por Juan de Valdés*, ahora fielmente reimpresas, (Reformistas Antiguos Españoles tomos X-XI), a cura di L. de Usoz y Río, [Madrid].

VALDÉS J. DE 1885, *Comentario a los Salmos, escrito por Juan de Valdés en el siglo XVI, y ahora impreso por primera vez*, a cura di M. Carrasco, Madrid.

VALDÉS J. DE 1944, *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura e con prefazione di E. Cione, Milano, Fratelli Bocca.

VALDÉS J. DE 1985, *Lo Evangelio di san Matteo*, a cura di C. Ossola, testo critico di A. M. Cavallarin, Roma, Bulzoni.

VALDES J. DE 1994, *Alfabeto cristiano*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi.

VIRGILIO 1973, *Opera*, recensuit M. Geymonat, Torino, Paravia.

Le ‘Rime’ di Marco Antonio Pagani

FRANCO TOMASI*

1. La figura di Marco Antonio Pagani è stata opportunamente messa a fuoco negli ultimi decenni soprattutto grazie agli studi di Elena Bonora, nel quadro di una più allargata ricostruzione delle vicende dell’ordinamento dei Barnabiti, e di Rita Bacchiddu, che ha dedicato particolare attenzione all’esperienza della costituzione degli ordini delle Dimesse e della Compagnia della Santissima Croce, promossi proprio da Pagani a Vicenza negli anni Ottanta del Cinquecento[1]. Da questi lavori emerge con evidenza come la biografia di Pagani sia profondamente segnata da una cesura, un evento traumatico rappresentato dal processo romano ai Barnabiti e, in particolare, dalla “reclusione”, l’obbligo cioè della clausura, di Paola Antonia Negri, una delle guide più carismatiche di quelle prime comunità[2]. Pagani infatti, veneziano di nascita, aveva conosciuto sin da giovane la Negri, mentre questa si trovava nelle terre venete per esercitare il suo apostolato, e dal 1546 l’aveva raggiunta a Milano. Quando nel 1551, complice il bando delle comunità dei paolini pronunciato dalla Repubblica veneta, a Roma prese forma un vero e proprio processo contro i Barnabiti, culminato nell’aperta condanna delle opere di Battista da Crema, e nella volontà di ridefinire l’Ordine, nel movimento religioso si verificò una spaccatura netta: un gruppo era infatti disponibile ad accettare la rifondazione secondo le direttive imposte da Roma, che prevedevano appunto una sterilizzazione dalle tracce del pensiero di Battista da Crema e la sostanziale emarginazione della Negri attraverso l’obbligo della clausura, mentre un’altra parte era fermamente votata a restare fedele al nucleo originario delle idee dell’Ordine e, soprattutto, a Paola Antonia Negri, accusata ingiustamente per farne un comodo capro espiatorio della situazione. All’interno di questo conflitto Pagani si schierò senza alcuna esitazione con il secondo gruppo, partecipando anche ad iniziative spericolate, come il tentativo – fallito – di favorire la

* franco.tomasi@unipd.it

[1] Cfr. BONORA 1998, in part. pp. 565-596; BACCHIDDU 2000; sempre a quest’ultima studiosa si deve un sintetico e puntale profilo biografico di Pagani: BACCHIDDU 2014. Per un regesto delle opere di Pagani cfr. BOFFITTO 1934, pp. 78-84.

[2] Su Paola Antonia Negri si veda almeno FIRPO 1991, e, anche per un aggiornato regesto bibliografico, BACCHIDDU 2005.

fuga dalla clausura della Negri dal monastero milanese di Santa Chiara nel novembre del 1552. Se questo primo progetto non ebbe successo, Pagani riuscì però ad allontanarsi da Milano per continuare la difesa della Negri, sostenuto da altri membri dell'ordine, anche con la pubblicazione di un libro di rime, che fu stampato a Venezia nel 1554 per i tipi di Andrea Arrivabene. Il volume attirò presto l'attenzione delle autorità ecclesiastiche, tanto da finire all'indice nel 1559 (confermato poi nel 1564), sia pure con una censura circoscritta ad alcune parti, ma fu, quello dell'autorità ecclesiastica, un intervento sollecitato proprio dai Barnabiti contro i quali si scagliava Pagani nelle rime, preoccupati di veder messa in crisi la fragile esistenza dell'Ordine appena riformato[3]. Sarà però la morte di Paola Antonia Negri, avvenuta nel 1555, a determinare una crisi e una svolta nella biografia di Pagani, che, dopo aver vagato soprattutto per le città venete in veste di ribelle, decise di entrare nel 1557 nell'Ordine dei frati minori; da quel momento infatti sarà impegnato attivamente nella lotta all'eresia – partecipò anche al Concilio di Trento nel 1562 – tanto dal convento veneziano di S. Francesco della Vigna, quanto da Vicenza, dove si trasferì per volontà del vescovo Matteo Priuli, nel 1565. In questa città avrebbe svolto poi un'importante opera di apostolato, fondando gli Ordini femminili delle Dimesse e la compagnia della Santissima Croce, e pubblicando diverse opere di carattere dottrinale e devozionale. Dal rapido racconto biografico che abbiamo proposto si potrebbe dedurre una divisione piuttosto radicale tra i due periodi, quello barnabitico prima e quello francescano poi: tuttavia, come hanno dimostrato i lavori citati in precedenza, uno sguardo appena più attento rivela che in realtà vi è una sostanziale continuità, in nome di una fedeltà alla prima esperienza barnabitica e, soprattutto, al magistero di Paola Antonia Negri. La fondazione dei nuovi ordini religiosi femminili infatti, porta in filigrana le tracce dell'impostazione dei primi paolini, sia pure riproposta attraverso un'attenta opera di dissimulazione; e, all'interno dei tratti che meglio permettono di cogliere le sotterranee affinità tra il periodo barnabitico e quello successivo, troviamo senza dubbio le prove di poesia spirituale pubblicate da Pagani. Il ricorso alla lingua lirica è infatti fortemente motivato dalla necessità di dare vita a una difesa della Negri, anche se sarà opportuno rilevare che, fatta la tara delle significative ragioni apologetiche, le rime di Pagani, osservate nel loro complesso, sono anche un'importante testimonianza della fiducia nel genere lirico quale momento essenziale nella vita spirituale del cristiano, in sintonia

[3] *Index des livres interdits*, VIII, 1990, pp. 106-109, 612-613; vedi inoltre Bonora 2000, in part. pp. 120-121.

con un bisogno che si registra in maniera crescente a partire dalla seconda metà del XVI secolo[4].

2. La storia delle rime si intreccia quindi con il difficile e per certi tratti avventuroso percorso spirituale di Pagani, soprattutto illumina quella zona d'ombra che le biografie dedicate al personaggio, nettamente difformi a seconda che appartengano alla storiografia dei Barnabiti, per la quale resta fondamentalmente un ribelle, o a quella francescana, impegnata a erigere un'immagine agiografica, tendono a rappresentare in modo deformato o ambiguo. A seguito delle accuse rivolte contro la prima edizione del 1554 Pagani infatti, già nel corso della sua "latitanza" nelle terre venete, intraprese una difesa dei propri versi secondo due linee strategiche che avrebbe poi seguito nel corso del tempo, sino agli ultimi anni della sua vita. Da un lato produsse dei testi mirati a garantire la liceità delle sue rime, con materiali paratestuali che a vario titolo si inseriscono nel quadro di un autocommento, dalla *Lettera ai cardinali inquisitori* di carattere più generale e discorsivo sino alla *Brevis expositio*, vera e propria opera di autoesegesi in latino dei passaggi più discutibili dei suoi versi[5]. Dall'altro lato, specie dopo il 1555, con una sostanziale riformulazione dei libri tanto nella loro struttura complessiva, quanto nella selezione e nella veste dei singoli componimenti, opportunamente rivisti, per eliminare le tracce più compromettenti. Già nel 1557 infatti uscirono due edizioni delle *Rime* per i tipi veneziani di Domenico Farri, all'interno di una vicenda non del tutto perspicua dal punto di vista filologico, che dal frontespizio parrebbero essere antecedenti l'entrata nell'Ordine francescano; si tratta di un volume, quello che più plausibilmente rispetta l'impianto immaginato da Pagani, nel quale molti testi dell'edizione del 1554 sono riproposti, sia pure con chirurgici interventi di revisione, all'interno però di un'architettura complessiva parzialmente nuova, che sposta il baricentro del libro dalla difesa della Negri a temi devozionali – e cattolici – di immediata riconoscibilità. A questa prima operazione ne seguì poi una seconda, nel 1570, questa volta per i tipi di Bolognino Zaltieri, quando Pagani giunse a una nuova formulazione del *liber* di poesia, rinnovato nella sua struttura generale, ma ancora alimentato con testi che provenivano dalla

[4] Quondam 2005 rileva un significativo incremento delle edizioni di poesia sacra proprio a partire degli anni Sessanta del secolo.

[5] Il *dossier* relativo alle accuse e alle difese delle *Rime* di Pagani si trova nel ms. Vat. Lat. 5677 della Biblioteca Apostolica Vaticana, come anche in copie più tarde, con una selezione limitata agli scritti di Pagani, presso la Biblioteca Bertoliana di Vicenza, ms. 478/1 (Miscellanea di memorie); i documenti del ms. vaticano sono utilizzati e parzialmente editi in Bonora 1998, pp. 576-582; della copia conservata a Vicenza offre un'edizione commentata Benato 2000-2001.

prima edizione del 1554. Accanto a questa complessa filiera di rimaneggiamenti del medesimo libro si colloca, probabilmente sempre nel 1570, l'edizione del volume *L'amorosa giornata*, piccolo canzoniere allestito con materiali parzialmente diversi rispetto a quelli dei libri precedenti e solo apparentemente ellittico rispetto ad essi, sul quale in questa sede non sarà possibile soffermarsi[6].

Iniziamo dunque il nostro percorso dalla prima edizione, per cercare di osservarne la struttura in modo meno cursorio. Le *Rime* del 1554 sono divise in due libri tra loro sostanzialmente indipendenti: il *Libro primo*, nel quale troviamo cinque capitoli che contengono una visione di impianto trionfale più un sesto capitolo isolato, cento sonetti e ventisette testi di varia natura metrica, ma raccolti sotto la rubrica generica di "canzoni" (così come accadeva nel *Petrarca spirituale* di Malipiero)[7], tutti dedicati alla celebrazione e difesa di Paola Antonia Negri. Il *Libro secondo* si presenta invece con le caratteristiche di un'opera di devozione di impianto più tradizionale, senza affondi polemici o apologetici, tanto che il nome di Paola Antonia Negri non compare: tutta questa seconda parte è infatti centrata sulla figura di Cristo, con due poemetti intitolati *Della natività del Salvatore del Mondo* il primo e *La giornata della passione*, articolato in sette lunghi capitoli, il secondo; a chiudere il *Libro secondo* vi sono due sonetti, rispettivamente dedicati all'immagine di Cristo crocefisso e al sepolcro di Cristo. La presenza di questa seconda parte, non così esigua dunque, induce a qualche riflessione ulteriore sul ricorso alla lirica da parte di Pagani: certamente dovuto alle esigenze di difesa di Paola Antonia Negri – non si dimentichi che quando esce questa prima edizione la madre spirituale è ancora in vita –, ma insieme anche

---

[6] Presso la Biblioteca Civica Bertoliana esiste una versione manoscritta che attesta quella che sembra essere una prima redazione dell'opera, intitolata *Giornata del casto amore* (ms. 200/2), costituita da 20 sonetti, 2 canzoni e un madrigale (alcuni ripresi dall'edizione del 1554); *L'amorosa giornata* fu edita dai fratelli Guerra, anche se forti sono le affinità dei materiali tipografici con l'edizione delle *Rime* del 1570 stampata dallo Zaltieri. Si può stabilire almeno il termine *post quem* per la data di stampa, non segnalata nel libro, dalla lettera prefatoria dovuta a Commodo Canove (Venezia, 5 dicembre 1569); la versione a stampa conta 29 sonetti, 5 canzoni e un capitolo, alcuni dei quali provenienti dalla stampa del 1554 (ma assenti in quella del 1570): si delinea una vicenda narrativa parzialmente simile a quella tratteggiata nei cento sonetti delle *Rime* del 1554, anche se a fare da perno centrale della vicenda narrata è la morte della Negri e le successive scelte adottate dal poeta. Alcuni rilievi critici sull'opera si possono leggere in BONORA 2000, pp. 133-136, con interessanti appunti sulla figura del firmatario della dedicatoria, Commodo Canove, assai verosimilmente coincidente con il Canove condannato poi dal Sant'Uffizio di Venezia nel 1574.

[7] Più in particolare si tratta di 15 ballate, 7 canzoni, 4 madrigali e una sestina; con l'eccezione di una canzone (11), una ballata (13) e due madrigali (15-16), tutti gli altri testi riprendono direttamente un precedente schema metrico dei *Rerum vulgarium fragmenta*.

strumento di preghiera e meditazione sulla vita di Cristo, con toni narrativamente elaborati. Davvero poco giustificabile infatti parrebbe la presenza di questa corposa sezione, tanto più se si osserva che essa viene collocata nella seconda parte del volume, non quindi con il fine di mimetizzare o dare meno rilievo ai testi più militanti della prima parte, ma allo scopo di costituire un'essenziale parte di complemento, come, del resto, dimostrerà anche la vicenda delle edizioni successive.

A destare però reazioni immediate e fortemente risentite era stato, ovviamente, il *Libro primo*, tanto che gli stessi Barnabiti, in un frangente che si può immaginare particolarmente delicato per il movimento, erano ricorsi a una decisione grave e non priva di pericolose conseguenze, denunciando nel libro anche i contenuti dottrinali considerati erronei, con un «atto di condanna [...] nitido contro quello che dopotutto rappresentava il passato della congregazione»[8]. Anche le stesse autorità veneziane, che per prime avevano censurato le comunità barnabitiche bandendole dai territori della Serenissima nel febbraio del 1551, guardarono con sospetto il libro e avviarono un'inchiesta attraverso il Sant'Uffizio già nei primi mesi del 1555, chiamando a rispondere Pagani, che non si presentò, e l'editore Andrea Arrivabene, non del tutto nuovo a questo tipo di disavventure. Questi, nell'interrogatorio del 20 gennaio, si difese affermando che aveva ricevuto l'opera dallo stesso autore e che aveva poi ottenuto la licenza dal padre fra' Marino (che, in seguito, sarebbe stato condannato per questa e altre autorizzazioni alla stampa di testi sospetti)[9]. Arrivabene, forse con un atteggiamento dettato soprattutto dalla prudenza, ma dal quale sembra comunque trapelare anche un pragmatico fastidio dell'editore che ha scommesso su un'opera infelice, affermò di averne fatte stampare cinquecento copie, e di averne affidate poi cinquanta allo stesso Pagani, anche se si lamentava del fatto che non se ne vendevano («non gh'è spazo»), tanto da dichiarare: «si la cosa [*le rime*] è chativa, V.S. facciala

[8] BONORA 1998, p. 580.

[9] Il 9 agosto del 1555 infatti Marino da Venezia detto il Zotto, che aveva svolto l'incarico di Inquisitore dal 1544 al 1550, fu interrogato in merito alla concessione delle licenze dell'*Esposizione letterale del testo di Mattheo Evangelista* (traduzione della *Paraphrasis* di Erasmo) e delle *Rime* di Pagani, rispetto alle quali dichiarò di non aver riconosciuto la presenza del pensiero di Battista da Crema e di aver avuto solo successivamente notizia che all'interno del libro vi erano «sonetti enigmatici et obscuri, li quali parlano de li paulini chiamati da loro spiriti angelici et della contessa [*Lodovica Torelli*]» (documento dell'Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, b. 159, citato da BONORA 1998, p. 574, n. 133); sulle modalità della concessione della licenza si veda la nota successiva.

brusar, perch'io ghe le portarà tutte qua, in fede mia»[10]. Difficile dire se le copie siano state poi effettivamente bruciate, certo è che l'azione combinata dell'Inquisizione veneziana e la condanna dell'Indice arrivata nel 1559 dovettero contribuire alla rapida scomparsa dei libri, tanto che oggi sembrano conservarsene solo due esemplari[11]. Del resto il volume di *Rime* documenta, come meglio non si potrebbe, la tenace volontà da parte dei seguaci più fedeli della madre spirituale di riaprire la partita, se non con i poteri romani, almeno contro i presunti "traditori", coloro che, in altre parole, avevano deciso di sacrificare la figura della Negri sull'altare della sopravvivenza dell'ordine e dei suoi membri più autorevoli, prima fra tutte la Contessa di Guastalla Ludovica Torelli[12]. Non è un caso infatti che i materiali paratestuali portino la firma di Baldassare Medici, fedele seguace della Negri che, come Pagani, aveva manifestato la ferma intenzione di difenderla, anche conservando i suoi scritti e quelli di Battista da Crema, e che più tardi, da Besozzi, portavoce dei nuovi Barnabiti, sarebbe stato definito «cappo delle seditioni, delle fughe, delle apostarie commesse»[13]. Alla sua penna, non

[10] Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, b. 159, f. 24*r*; si veda il testo integrale: «Fu fatto venir al tribunal m.e Andrea dal Pozzo [*Arrivabene*] libraro et li fu domandato se lui ha stampato le rime di Marco Pagano et con licenzia di chi et da chi lui l'ha hauta. Rispose: «io l'ho stampata et el proprio m. d. Marco me la portò; et io, certificato alla buona del ditto d. Marco, andai alli frati minori per far veder la ditta opera al Inquisitor et mi incontrai in el padre Marino, et lo pregai ch'el vedessi la ditta opera se gli era cosa nesuna che stesse male o contra la fede o contra *bonos mores*; el qual la vedete et poi me la dete, et mi disse che non li era cosa alcuna de cativo et de guasto. Mi fece una fede la qual io portai a m. Andrea Frizier, acioché el mi desse la licenzia, el qual anchora doman ti la darò se amalò et non me l'ha mai data; et io sotto questa bona fede l'ho fatta stampar a m. Stefano Griffio a s. Moysé et ghe n'ho fato stampare 500; così non l'havesse io fatta stampar, per ché non gh'è spazo de essa, et ghe n'ho dato al detto m. Marco 50, et si la cosa è chativa, V.S. facciala brusar perch'io ghe le portarà tutte qua, in fede mia»; in anni più tardi, quando Pagani, ormai francescano, fu chiamato a rendere conto di quella prima edizione di rime, offrì una versione sul numero delle copie stampate che, posta a confronto con quella di Arrivabene, sembra essere una verità parziale: «E questo io ho detto ancorché tal operetta per sola mia recreazione [...] fatta abbia per alquanto trastullarmi in tal esercizio presso di me, e non perché dovesse essa andar così in pubblico, non facendo io tal professione, ed essendo l'opera assai imperfetta; se bene parve ad alcuni miei amici che per loro comodo se ne stampassero cinquanta» (Vicenza, Biblioteca Civica, ms. 478/1, c. 125*v*). BONORA 1998, p. 123 ricorda che i barnabiti verso il 1556 chiesero che anche a Milano venisse «condennato e bruggiato il libro di messer Marco Antonio, come è fatto a Venezia».

[11] Un esemplare è conservato presso la British Library di Londra (segn: 240.d.28), mentre un secondo si trova alla Biblioteca del Seminario arcivescovile di Ferrara (segn: 273).

[12] Cfr. BACCHIDDU 2005, pp. 73-74.

[13] *Lettere del Besozzi* citate da BONORA 1998, p. 557, n. 70; la lettera proseguiva illustrando come Medici, oltre ad aver «consigliato a detta donna [*Negri*] a non humiliarsi a li illu-

proprio insuperabile, si devono i tre sonetti rivolti al lettore e collocati in apertura del volume, nei quali Medici argomenta la straordinaria qualità del soggetto di quelle poesie, grazie alla quale la Negri, pur non nominata direttamente, sarebbe stata conosciuta dal mondo, per proseguire poi ricordando come il linguaggio lirico, forse non consono a una materia così sacra, sia lo strumento cui è necessario ricorrere per raggiungere un pubblico ampio.

Se 'l giovenil valor sue ingorde voglie
scorgesse ove vertute 'l chiama e 'nchina,
de' pensier casti e di loda divina
sarebbon piene le vergate soglie;

ma, lasso, ch'oggidì non si raccoglie
altro da libri che carnal sentina,
sogni, vani discorsi e ogni rovina,
perché spregia ciascun del Ciel le spoglie;

e se talora sorge un spirto raro,
che inalzar voglia i suo concetti al cielo,
forza è che occulti il risplendente e chiaro

lume di vertù vera sotto 'l velo
de vani amori, perché troppo amaro
è sanza esca a' carnali 'l divin zelo[14].

L'accusa verso una poesia amorosa pericolosamente lasciva è, com'è noto, uno degli argomenti topici della rimeria sacra rinascimentale, a partire dall'operazione di Malipiero, mirata a convertire Petrarca da poeta a teologo, ma, pur nella sua ovvietà, deve essere presa in carico rispetto a quanto andiamo osservando, soprattutto se si tiene conto di quanta importanza assuma la poesia per Pagani all'interno del suo magistero spirituale. Al «velo de' vani amori» della lirica infatti, e sin da questa edizione, Pagani affida un compito di grande rilievo devozionale e pedagogico, certo fortemente impegnato nella difesa di un messaggio spirituale che rischiava di essere occultato, ma anche perché convinto che potesse essere una delle forme privilegiate per la meditazione privata. E, in questo senso, anche la scelta dei generi poetici e narrativi adottati testimonia una discre-

strissimi inquisitori», si era offerto di dare «aiuto e favore in casa sua» a tutti coloro che fossero «usciti da San Barnaba».

[14] PAGANI 1554, c. a2*v*.

ta capacità di posizionarsi nel panorama lirico coevo, secondo una strategia che dimostra una equidistanza dal petrarchismo più in voga in quegli anni, da cui preleva alcune movenze, e dalle forme di poesia religiosa di marca più popolareggiante o prossime a un gusto poetico tipico della stagione di fine Quattrocento e inizio Cinquecento, ancora in parte presente, almeno stando al mercato editoriale. Questo atteggiamento lo si può riscontrare sin dal poemetto che apre il *Libro primo*, intitolato *Trionfo angelico* e sviluppato in cinque capitoli di lunghezza variabile: la scelta del genere, quello della visione trionfale di evidente ispirazione petrarchesca, se è del tutto funzionale agli scopi del discorso, è certamente una dimostrazione di una certa estraneità al dibattito lirico coevo; si potrà ricordare, come immediato precedente, il *Trionfo di Christo* di Vittoria Colonna, più volte edito negli anni Quaranta, anche accompagnato dal puntuale commento di Rinaldo Corso, un caso però che sembra testimoniare, all'interno dell'esperienza lirica della Colonna, più un'eccezione che una convinta adesione, una strada ben presto abbandonata in virtù di una scelta orientata a moduli più prossimi a quelli dominanti in quegli anni. Anche dando uno sguardo alle edizioni di poesia volgare del tipografo veneziano «Al segno della Speranza», promotore di una antologia in due volumi pubblicata tra il 1550 e il 1552, ma anche della riedizione dei testi laudistici, si direbbe nel desiderio di proporre una poesia spirituale in lingua volgare capace di esibire una tradizione e una genealogia solo in parte sovrapponibile a quella laica, non si riscontrano testi di impronta trionfale. Per provare ad allacciare dei fili con la tradizione si dovrà forse guardare alla letteratura devozionale presente, specie nell'editoria veneziana, tra gli anni Trenta e Quaranta, dove troviamo ancora vitali, anzi, vitalissimi, autori come Antonio Cornazzano o Baldassarre Caio Olimpo degli Alessandri, anche se la terza rima, così frequentemente utilizzata nelle prove di poesia sacra di questi poeti, sembra impiegata in forme più semplicemente narrative e, per di più, lontane dall'architettura trionfale, cui si ricorre quando vi siano, da parte di chi la adotta, maggior ambizioni poematiche e, insieme, dottrinali[15]. A guardare all'indietro infatti, un precedente più in linea con la prova di Pagani sembrano essere i *Trionfi* di Vincenzo Calmeta e Girolamo Verità, specie per la struttura narrativa e allegorica di ampia portata, organizzata su di un'architettura di impianto petrarchesco, ma fortemente ibrida-

---

[15] Buon osservatorio per i destini della letteratura religiosa in volgare sono gli *Annali* di Niccolò Zoppino (BALDACCHINI 2011) dall'esame dei quali si può osservare come siano ancora presenti autori e testi apparentemente condannati all'oblio dalle linee del bembismo ormai progressivamente imperante.

ta con tratti danteschi, secondo un costume del resto piuttosto frequente in questo tipo di tradizione[16].

La prima sezione del *Trionfo angelico*, la cui intelligenza non è sempre immediata a causa di alcune incertezze nell'ordito sintattico, costituisce un preambolo al momento della *visio* trionfale, una sorta di antefatto durante il quale si racconta lo stato di disperazione dell'io lirico, dovuto alla perdita della serenità che aveva potuto conoscere durante la vita nelle comunità paoline, in particolare attraverso l'esempio di donne, vere immagini di Dio, «chiare effigi di quel che sol non erra, / angioli in carne» (I, 22-23)[17]. Una volta addormentatosi, secondo le consuete stazioni del racconto trionfale, il protagonista del trionfo ha una visione nel corso della quale sente un «rado soggetto / de voci non più intese» (I, 52-53), una musica che lenisce in parte la sua disperazione; appare allora una luce sfolgorante (I, 61-66) e sente una melodia che lo porta a divenire quasi sordo (I, 67-68), confinandolo in uno stato sospeso tra paura e speranza; abituatosi alla potenza della luce, comincia a riconoscere l'oggetto della visione (I, 70), riconoscendo una colonna d'oro con 4 archi. Gli si fanno incontro le nove Muse e Clio, che gli si avvicina, prende la parola per affidargli la missione poetica di raccontare al mondo, in «eroico stile», la vita e le opere di Paola Antonia Negri:

> disse: «Ch'omai non parli? E quelle eccelse
> virtuti e gratie, che al mondo son sole
> in colei che per sé Natura scielse,
>
> per scoprir quanto può, quando ella vuole,
> e per far mostra in lei de' suo' gran doni,
> acciò sola si nomi sotto 'l sole,
>
> non scopri a ogni mortal? E co' alti suoni
> d'eroico stile per ogni contorno,
> fra queste ignare genti non risoni?» [I, 96-104]

[16] Cfr. Calmeta 2004 e Verità 2003; oltre alle notizie reperibili nelle introduzioni a due testi citati, utili considerazioni sulla fortuna (o sfortuna) del modello dei *Trionfi* nel Rinascimento si può leggere in Corsaro 1999.

[17] Si cita dall'esemplare conservato alla British Library; nella *Brevis expositio* (d'ora in poi indicata con la sigla *BE*) Pagani chiosa il verso allegando fonti scritturali: «hoc dicit per similitudinem et imitationem ad quam nos ispe Dominus hortatur dici: "Estoti perfecti sicut..." [*Mt* 5, 48] et alibi dicit "Sancti estote quoniam ergo Sanctus sum" [*Lv* 11, 44-45; 19, 2]. Et Apostolus dicit "imitatores Dei estote" [*Ef* 5, 1]».

Circondato poi dalle altre muse il poeta, con il conforto della guida Urania, inizia la visione del trionfo vero e proprio, osservando un carro sorretto da quattro «polite gran donzelle» (II, 17), cioè, teste la spiegazione offerta nella *Brevis expositio in primum librum carminum librum Marci Pagani*, le quattro virtù cardinali, splendenti nella loro bellezza, cinte di corone, mentre sorreggono il carro trionfale sul quale si erge, sulla base di diamante, la figura di Maria, descritta attraverso una fitta trama di richiami testamentari, danteschi e petrarcheschi, sempre all'interno di un racconto a cifra allegorica. A sovrastare la Vergine vede poi tre anime di «eletta forma», le virtù teologali, che rivolgono a Dio lo sguardo e, attorno a loro, disposte secondo i loro meriti e la grazia, scorge altre anime – di donne caste – che contemplano la Vergine. Lo stupore del pellegrino unito al desiderio di comprendere più a fondo il significato della visione offrono l'occasione alla musa Urania di intervenire nuovamente per illustrare il trionfo di Maria, aprendo così una digressione nella quale, con prelievi soprattutto dal Dante del *Purgatorio* e del *Paradiso*, si innalzano le lodi della Vergine, donna capace di dispensare grazie in parte simili a quelle che Pagani aveva potuto vedere sulla terra grazie a Paola Antonia Negri, ricordata però ancora in forma solamente allusiva («a te / ora si scopre, per alto consiglio, / somiglia de le gratie c'hai gustate» III, 80-81). Particolare attenzione viene riservata, in questa lode, al tema della verginità di Maria («vergine per ver nome e sacrosanto / tempio di Dio» III, 94-95), con un racconto tramato da echi dei testi evangelici, così da dare poi avvio alla presentazione della schiera delle donne che ne hanno seguito l'esempio sotto il segno della castità. Prima di presentare gli esempi positivi, vi è però un piccolo *triumphus cupiditatis*, nel quale, con un recupero soprattutto dai primi due trionfi petrarcheschi, si passano in rassegna alcune figure memorabili per aver ceduto alla passione carnale. A questa prima visione succede un'ulteriore ascensione del narratore, in seguito alla quale vede un lungo corteo di anime caste: nella progressione del cammino trionfale però la sconfitta di Amore passa dapprima per una celebrazione delle eroine classiche, virtuose ma non illuminate dalla grazia di Dio, perché vissute prima dell'avvento di Cristo, e perciò meno degne, per poi illustrare una lunghissima carrellata di donne della cristianità, tutte espressione di una vera fede e figure di Maria sulla terra.

Questa lunga sequenza trionfale, qui di necessità tratteggiata nelle sue parti essenziali, articolata in ben quattro capitoli per complessivi 655 versi, costituisce però una sorta di grande preambolo per inquadrare coerentemente il quinto e più impegnativo capitolo, quello in cui Pagani prende più esplicitamente la parola per presentare (e difendere) l'operato di Paola Antonia Negri, collocata quindi al culmine del trionfo della castità, ultimo esempio di una schiera così gloriosa, in

nome di un uso apertamente militante della struttura del trionfo, cioè di inquadramento del presente all'interno di una storia spirituale di lunga durata, così come lo stesso Pagani esplicitamente afferma, quando commenta l'*incipit* del quinto e ultimo capitolo del trionfo: «hic per methaphoras et similitudines rerum humanarum et materialium eam [*Paola Antonia Negri*] laudat quam iam in ultima classe post alias christianas virgines in fine praecedentis capitoli laudare coeperat».

Dopo un *incipit* particolarmente elaborato, nel quale la donna viene celebrata quale nuova aurora, nuova primavera e latrice di una saggia giustizia simile a quella proverbiale di Salomone, nel quinto capitolo infatti al protagonista viene offerta la visione di Paola Antonia Negri, che era già stata preannunciata in chiusura del capitolo precedente. Ancor prima di dare avvio al racconto della prima visione, Pagani spiega che i comportamenti apparentemente inusuali della donna erano tali solo se venivano giudicati senza l'aiuto della fede:

Ella soggiorna ne i celesti nidi,
né umano ingegno del suo volo l'orme
giamai puote seguir, ond'io m'avidi,

ch'in van si dolse 'l mondo, se sue norme
gli furon strane, e 'n mille intrichi involte;
anzi no; ma è che mutan varie forme;

perché le vertù tante in lei raccolte,
d'una in altra sembianza cangian vista;
e nostre menti restan cieche, e stolte [V, 19-27].

Versi così chiosati, sulla scorta dell'autorità della prima lettera ai Corinzi, nella *Brevis expositio*:

> Hoc est conversatio eius in caelis (ut docet Apostolus) unde ii qui iuxta mundanam prudentiam iudicant, et secudum carnem vivunt, spiritualium actiones iudicare non possunt, propter quod Apostolus ait: «spiritualis omnia iudicat, et ea nemine iudicatur, et animalis homo – ait ibidem – non percepit ea, quae sunt Spiritus Dei» [1 *Cor* 12, 14-15]. Unde infert Auctor, quod non iure quaeritur mundus in maligno positus si ea non percepit, quae sibi aliena et odibilia sunt.

Al termine di una lunga contemplazione nel corso della quale il narratore ci viene presentato con posture modellate sul Dante della *Commedia*, prende la pa-

rola Paola Antonia Negri per illustrare il senso della sua missione sulla terra (V, 76-115). Dopo aver ricordato la sua funzione testimoniale della giustizia divina, che a fatica trova la via per manifestarsi nel mondo, la Negri vuole «snodare» il dubbio circa i «vari stili» che ha adottato nel corso della sua esperienza spirituale. Benché fosse «soggetta» a Dio e alla Chiesa («al degno impero / nel qual in terra l'alto Tron riposa» V, 95-96), afferma, non aveva mai voluto sottoporsi al «giogo» della clausura per esercitare con più libertà la sua opera di apostolato, un elemento questo estremamente delicato e vitale, perché rivendicava uno dei momenti maggiormente caratterizzanti dell'esperienza barnabitica, l'apostolato tra i laici per opera di una donna. E che si dovesse trattare di un punto fermo da difendere con forza, per scagionare la Negri dalle accuse da un lato, ma, dall'altro, per rivendicare in senso più ampio la liceità di quelle forme di vita religiosa, lo documenta il fatto che Pagani interviene a spiegare e difendere questi versi tanto nella *Brevis expositio*, quanto nella *Lettera ai cardinali Inquisitori*, dove appunto ricorda che la libertà della Negri, la cui mente era «sincera e cattolica», non doveva suscitare scandalo perché non era dovuta a autonoma presa di posizione, ma rappresentava la norma (e la strategia vincente) presso le comunità barnabitiche[18]. La libertà di agire non doveva essere quindi fonte di scandalo, perché non era «pertinente» l'accusa che le veniva rivolta, in quanto non si trattava di una «monach*a* profess*a* et obbligat*a* a clausura», come afferma Pagani per «disgannar» tutti i detrattori, numerosi tanto tra i religiosi quanto tra i laici, convinti che la Negri «fosse di mala sorte, o eretica o d'altri errori piena»[19]. E, per di più, la Negri non era la sola ed unica causa di questo modo di vivere la parola di Dio, perché, continua Pagani nella *Lettera ai cardinali Inquisitori* nel

[18] «E di tal sua mente sincera e cattolica io ne volsi render testimonianza nell'ultimo capitolo del *Trionfo angelico*, scusandola da chi diceva che ella fosse disobbediente alla Chiesa e contumace, quando dissi in sua persona: "soggetta sempre fui all'amorosa / fiamma del divin raggio e al degno impero, / nel qual in terra l'altro Tron riposa […]" (V, 94-99). La qual per certo si è mostrata pronta e soggetta ai superiori anche circa le cose di religione, ancorché ella non fosse nella religione professa, sì come era noto fra di quelle, e massime nelle più antiche di tale religione. Imperocché era tale l'ordine e privilegi di quella congregazione che per qualsivoglia tempo che una stasse al monastero, non s'intendesse tacita professa per qualsivoglia voto fatto, se non con una certa forma da loro usata e nel loro vestire l'abito loro così da superiori se la protestava. La qual Paola Antonia pur fece alcuni voti di essa professione (escludendo la clausura con protesta) accioché l'altre, che miravano in lei, si facessero professe, il qual modo di obligazione è concesso per li Sacri Canoni per causa onesta con tale protesta», *Lettera ai cardinali*, c. 213*v*, edita da BENATO 2000-2001, p. 125; analoghe argomentazioni, riprese quasi *per verba*, si trovano nella *BE*.

[19] *Lettera ai cardinali*, c. 213*v*, edita da BENATO 2000-2001, p. 126, a commento dei versi immediatamente successivi a quelli citati nella nota precedente (V, 100-108).

corso di una lunga requisitoria contro «le infamie e le opinioni del mondo», la responsabilità di tutte le «operazioni di quelli lochi», cioè delle "famiglie" paoline, vengono erroneamente «attribuite da chi altro non sanno solo alla detta Paola Antonia Negri, come a un solo principe e capo, dal quale ogni effetto procedesse», nonostante vi fosse in realtà un «tripartito negozio», cioè una triplice autorità cui rispondeva la comunità, vale a dire i padri spirituali, la contessa Torelli e la stessa Negri. Non quindi un'apologia di Paola Antonia Negri o, meglio, non solo un'apologia di quella figura, quanto piuttosto una piena rivendicazione della bontà di quell'esperienza, con una affilata accusa contro chi, per ragioni di opportunità, aveva trovato nella Negri un comodo capro espiatorio per chiudere i conti con il passato. Una scelta precisa quindi quella di evitare la clausura, per poter svolgere in modo più aperto ed efficace il proprio compito di salvare le anime, seguendo in questo un modello proprio ai primi evangelizzatori. Così infatti recita la Negri nel *Trionfo*:

perciò per vie deserte e pellegrine
libera andava, e come sanza legge
fatta era, per far l'alme a Dio vicine;

e pur l'orme di cui 'l tutto corregge
scorgean i passi, i affetti e le parole
del cor mio, ch'amor sol sincero regge [V, 106-111].

E così commenta Pagani nella *Brevis expositio*, poggiandosi ancora una volta sulla prima lettera ai Corinzi di Paolo:

Et dicit «libera andava» quia extra claustra abibat pro tali fine, et animarum lucro, honestis secum Matronis et Religiosis sociata. Et dicit etiam «e come senza legge» quia sine iugo religionis et clausurae obligatione se in hoc ostendebat, quo quidem modo multos a via peccatorum vitiosa ad virtutum semitam et exemplarem vita reduxerat, attendes quod Apostolus dixerat et ferat, dum Chorintus ait: «factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus ut Iudaeos lucrarer; iis qui sub lege sunt quasi sub lege essem (cum ipse non essem sub lege) ut eos qui sub lege erant lucri facerem, his qui sine lege erant tamquam sine lege essem, cum sine lege Dei non essem, sed in lege essem Christi, ut lucri facerem eos, qui sine lege erant factus sum infirmis infirmus, ut infirmos lucri facerem omnibus omnia factus sum ut omnes facerem salvos» [1 *Cor* 9, 20-22]

Un insegnamento e un'azione svolti non pubblicamente, poiché proibito dalla Chiesa, dunque, ma attraverso la «privata locutione et epistolis spiritualibus», secondo il modello di altre celebri donne cristiane del passato (Maddalena, Marta, Brigida e Santa Caterina da Siena), come ricorda ancora Pagani nella *Brevis expositio* a chiosa dei vv. 109-111.

A questo primo e, come abbiamo visto, articolato poema modellato sulla falsariga dei *Trionfi* petrarcheschi, segue un breve capitolo, privo di qualunque caratterizzazione di matrice allegorica, nel quale Pagani affida nuovamente la parola a Paola Antonia Negri per farle pronunciare una serrata e dura requisitoria non contro le autorità della Chiesa, rispetto alle quali si professa devota e obbediente, anche a costo di sacrificare le sue scelte di vita spirituale, ma contro i suoi seguaci, colpevoli di averla tradita per interesse e per paura, disconoscendo così il bene e la letizia delle esperienze barnabitiche. Il tono del racconto muta quindi rispetto al *Trionfo angelico*, perché più evidente è la *vis* polemica che lo anima, con un riferimento esplicito al tradimento dei fratelli, che l'avrebbero sacrificata solo per mettere a tacere le accuse contro l'ordinamento («et voi, con grave errore, per vie distorte / traer voleste me, qual empia era / per vil timor di due parole torte / [...] et voi, per compiacer a gente pronta / di farvi uman favore, al mondo un Mostro / de schermi, frodi ed error m'avete conta» VI, 31-32)[20].

Un discorso analogo a quello che abbiamo visto svolto nel *Trionfo* e nel capitolo prende forma nell'ampia sezione lirica che forma la seconda parte del *Libro primo*, con la presenza di un piccolo canzoniere di cento sonetti, seguito poi da diciotto "canzoni" (in realtà metri alternativi al sonetto). Il modello della centuria dei sonetti non era del tutto inedito nella lirica cinquecentesca, anzi, vi sono alcuni esempi, assai prossimi agli anni dell'edizione delle *Rime* di Pagani, che avrebbero potuto suggerire questa soluzione, dai *Cento sonetti* di Alessandro Piccolomini (Roma, Valgrisi, 1549), ai *Cento sonetti* di Antonfrancesco Raineri (Milano, Borgia, 1553), specie il primo, perché impegnato in una poesia morale di marca oraziana, dichiaratamente altra rispetto al modello petrarchesco e bembiano[21]. Ma, al di là del rinvenimento di un precedente immediato, va però registrato come l'architettura dei cento sonetti non sia utilizzata come soluzione per

[20] Nella *BE* si precisa ulteriormente il senso di questi versi, con una esplicita accusa mossa da Pagani verso gli ex-confratelli, colpevoli di aver obbligato alla clausura la Negri presso il monastero di Santa Chiara a Milano, al solo scopo di mettere a tacere le critiche contro l'ordinamento: «Et hinc est quod ex talibus tumultibus et maledictis multorum ipsa in S. Clarae Monasterio clausa fuit, et non ex aliquo malo illiusque effecto punendo, sed tantum ad rumores tales sedandos, ut ipsi ecclesiastici superiores testabantur».

[21] Sul libro piccolominiano, come anche per un esame della sua struttura, vedi PICCOLOMINI 2015.

aggregare testi secondo un principio tutto sommato generico, perché è abbastanza facile ravvisare una serialità dotata di un preciso significato ideologico-narrativo, come del resto più volte Pagani stesso ribadisce nell'autocommento[22]. Alla prima coppia di sonetti è infatti affidato un ruolo di carattere esordiale, con una presentazione giocata sul doppio registro della «pietà», il dolore provocato dalla clausura che ha tolto Paola Antonia Negri dal mondo, e dall'«ira» contro coloro che hanno tradito la guida, ingannati e sedotti dalla tentazione demoniaca.

Dove pietà mi move e ira mi spinge
mie rime volgo, or ch'i' veggio smarrita
quella via di salute sì gradita,
che sol il rimembrarla a vertù stringe.

Quella bontà, che 'l sciocco mondo finge,
ben mi dimostra di mia età fiorita
il gran valor, e quella alma romita
quanto fia illustre, 'l ciel me la dipinge.

Pe 'l mal il ben, pe 'l verno primavera
e per la nebbia e pioggie 'l ciel seren,
più s'appregia, si gusta e si comprende:

così io, poi che fui privo della intera
monarchia de vertù, gustato ho a pieno
quel stato (ohimè) ch'or più al su'amor m'accende[23].

La drammatica condizione di chi è stato, suo malgrado, lasciato privo della guida necessaria a trovare la via della fede, come si dichiara in conclusione del sonetto citato, alimenta buona parte della prima sequenza dei testi, in un costante alternarsi di lamenti per una disperata solitudine, tracciati sulla falsariga della topica petrarchesca, e di ricordi delle virtù della donna che aveva saputo convertirlo. Ben presto però il discorso si allarga, a partire almeno dal sonetto 29 (*Per questa orrida val piena di sangue*), in una più distesa riflessione di carattere morale sulla crescente corruzione del mondo, dominato dal peccato e dal vizio, nel

[22] Nella *BE* ricorrono infatti spesso notazioni che sottolineano la presenza di sequenze di testi tematicamente omogenee (ad esempio: «*Bianca colomba* [10]: dolet author de illius absentia et *per sequentia carmina*...»; «*Singular monarchia del Paradiso* [61, 12]: [...] Ac deinde Author dilectionem devotionemque suam gratiam eam *per sequentia carmina* ostendit»; *Quel chiaro spirto* [92]: [...] et *per sequentia carmina* significat et metaphorice indicat...»).

[23] PAGANI 1554, c. 19*r*.

quale è davvero difficile sopravvivere senza una guida, come ben testimonia il sonetto 36.

In mezzo al mio camin, dov'io restai
quando tolto mi fu l'almo splendore
che in notte oscura del commun errore
faceva chiaro giorno a noi mortai,

volsimi 'ntorno, e mi maravigliai
che vidi 'l mondo in stato assai peggiore
di quel, che mosse già 'l divin furore
a cangiare il suo riso in pianto e guai.

Fe' non vidi io, né d'affetto sincero
somiglia alcuna, ma vidi sol ombra
ogni mortal aver fisso 'l pensiero:

speme di van diletto i cori ingombra
e di superbia si mantien l'impero
e 'l gran stuolo de vitii vertù adombra[24].

Il sonetto, costruito sulla falsariga del salmo 52 come lo stesso Pagani dichiara nella *Brevis expositio*[25], ben rappresenta la postura e la tonalità di questa prima sezione della raccolta, che allinea riflessioni sulla predisposizione dell'anima che inclina troppo spesso al male, in un desolante panorama pervaso dalla seduzione demoniaca, ma che potrebbe salvarsi se sapesse alimentarsi con la fede. Troviamo infatti diverse "stazioni" di una meditazione sulla natura umana (39), sul senso del tempo inteso come *memento mori*, sul libero volere dell'anima, che riecheggia il passaggio dantesco del XVI canto del *Purgatorio*. Si tratta, ancora una volta, di una serie di testi che costituisce l'ideale sfondo sul quale tratteggiare poi in modo più preciso e compiuto il ritratto di Paola Antonia Negri, delle sue qualità come delle forme del suo magistero: la guida, necessaria all'uomo in un quadro così cupamente dominato dalle passioni, non può infatti che essere lei, nonostante il mondo l'abbia addirittura disprezzata e disconosciuta. I dieci sonetti che formano la sequenza 45-55 sono infatti una sorta di centro

[24] *Ivi*, c. 21*r*.

[25] Così infatti Pagani chiosa il sonetto: «Hic denotat mundum in maligno esse positum et per figuras loquendi varias illum arguit Prophetae verbis alludens dicentis: "omnes declinaverunt, simul [...] facti sunt" [*Ps* 52] et inde moralia subiungit».

della raccolta, un passaggio decisivo per definire i tratti salienti dell'esperienza barnabitica, in particolare per spiegare le ragioni dei comportamenti che potevano apparire «strani» a chi li avesse giudicati dall'esterno. L'esperienza di matrice paolina, sulla scia dell'insegnamento di Battista da Crema, spingeva infatti il credente a mettere alla prova la propria fede al fuoco della tentazione (50-51), in nome di una spinta estrema verso la messa in dubbio dell'intenzione che muove le azioni umane, in un quadro nel quale la distinzione tra male e bene era resa pericolosamente difficile perché l'intenzione ammantata di false intenzioni poteva inquinare la ricerca della purezza[26]. Tra realtà esterna e verità interiore della fede spesso si crea quindi un apparente paradosso, che può generare dubbi a chi, basandosi sull'«uman giudizio» cerca di valutare:

Come vizio non è che più s'interne
in cor uman di quel che gettò al fondo
l'angel più bel, il cui lume giocondo
liete facea quelle schiere superne;

così vera umiltà non si discerne
da uman giudizio, perché nel profondo
nascoste ha sue radici, e tutto 'l mondo
capir non può sue vie tacite e interne;

e se superbo cor sotto ombra appanna
d'umiltà suo vestigi, e con bei modi
fuor finge altro di quel che 'n se dimora,

tanto più l'alma umile 'l mondo inganna
con alteri sembianti, onde sue lodi
spegne di fuor, e 'l ben entro avalora[27].

Date queste premesse i comportamenti e le forme di vita religiosa dei barnabiti non devono destare stupore, perché, come Pagani afferma nei sonetti 49 e 53, le vie della beatitudine e della santità sono sempre state insolite e inedite («Trovo de' santi nelle antiche carte / opre di maraviglia e non d'essempio» 53, 1-2). Nel sonetto 49 infatti ricorda, sulla scorta di un largo campione di esempi,

[26] Per queste posizioni dottrinali cfr. Bonora 1998, pp. 121-200. Che il nucleo dei sonetti 50-52 fosse dichiaratamente ispirato a queste pratiche di vita religiosa lo colsero gli ex confratelli che nel loro memoriale inviato a Roma scrivevano: «usar di quello che al senso s'accosta per farsi più forte al senso 50, 51, 52».

[27] Pagani 1554, c. 31*r*.

come la santità sia imprevedibile, priva di regole e difficile da comprendere, almeno in prima battuta, dall'uomo:

Sì varie son le strade ch'Iddio pose
per gir al ciel, che l'una all'altra appare
opponersi, il che avien perché le rare
gratie ne i spirti eletti stian ascose;

onde a Vincenzo furon odiose
le vie di Catherina, e già cansare
videsi Paolo dell'orme sì care
di Barnaba, perché sì 'l ciel dispose;

ritroso era Francesco a bei sentieri
di Dominico santo, e per molti anni
l'intera Chiesa ebbe Lorenzo a schivo:

error perciò non fu ne i lor pensieri,
ma gli è ch'un maggior lume par che appanni
un ch'è minor e d'ugual gratia privo.

Si tratta di un testo che porta ai limiti estremi la rivendicazione dell'ingiudicabilità di quella forma di fede, tanto che vi si potrebbe intravedere persino un giudizio sull'infallibilità dell'istituzione ecclesiastica, come non mancarono di far notare i Barnabiti che denunciarono all'Inquisizione le *Rime* di Pagani; non a caso nella *Brevis expositio* a questo sonetto è dedicata la chiosa più ampia di tutto l'autocommento, mirata da un lato a garantire la giustezza teologica di quanto affermato («Hi iuxta Apostoli dictum denotat quod diversae sunt donationes et gratiarum distributiones in Ecclesia Dei, ut qui unam habeat, altera careat» [*Rm* 12, 6-8]), dall'altro a dimostrare sulla scorta di ampie citazioni dai testi evangelici o dalle agiografie, la diversità delle vite dei santi cristiani evocati nel sonetto, da San Vincenzo e Santa Caterina a Paolo e Barnaba, sino a San Francesco e San Domenico, inevitabilmente difficili da riconoscere per la Chiesa al loro primo manifestarsi. Una volta quindi sottolineato il carattere sempre nuovo con cui la grazia di Dio si incarna negli uomini, Pagani documenta la strategica messa alla prova dei sensi attuata dalla Negri e dai Barnabiti, quale forma di vita necessaria a consolidare la forza della fede, con accenti ripresi dal Salmo 25 («proba me Domine et tempta me, ure renes meos»), evocato da Pagani nelle sue note di commento. Precisato – e difeso con forza poi nella *brevis expositio* – il nucleo essenziale delle forme di fede praticate presso le prime comunità barnabi-

tiche, il gruppo restante dei sonetti, almeno sino all'ultima decade, propone note di malinconico rammarico – con il ricordo sconsolato dell'ultimo saluto alla donna (59) – a ben più decisi affondi contro chi ha abbandonato la Negri, ma, insieme a questo doppio piano, apre la strada verso una conclusione di carattere programmatico, che dà un senso progressivo al piccolo libro di sonetti: Pagani nel sonetto 81 – una sorta di "visione" in sogno della Pagani – dichiara infatti di voler testimoniare attraverso la poesia il messaggio della Negri, non più timoroso (nel sonetto 88 si rammarica per la debolezza dimostrata) dei rischi:

O notte alma e felice, e più che giorno
chiara, quando che gli occhi apersi a i rai
di quella stella, che no innanzi mai
sì bella vidi in suo terren soggiorno,

quando fra Angeli santi il sacro e adorno
aspetto vidi di colei, che in guai
volto ha 'l mio riso, e disse: «e cessa omai
da i sospir, che a te in ciel fie 'l mio ritorno;

e se tacesti già, perch'or sì gridi?»
Et io ver lei: «Perché men dai cagione,
e che ogn'uom contra te veggio rivolto».

Et ella: «del mio stato canta e ridi,
e tue rime ristrengi, e mia ragione
lascia, che Iddio dimostre al mondo stolto»[28].

Se le speranze di una liberazione della Negri si affidano ad un *utinam* sempre più illusorio, in conclusione del libretto si afferma allora che la via maestra per inverare l'esempio della Negri è quella di eleggerla come guida ideale, seguendo le orme del suo esempio: non più quindi una disperazione per la perdita, ma la necessità di accettare l'accaduto e di mutare il proprio comportamento («cangiar vo i mei pensier e mie parole, / non più, come sole, vo d'acque / versar i fiumi, né le stelle avare / incolpar, perché chiuso sia 'l mio Sole» 100, 1-4) per cogliere – e ripetere – l'essenza di quella esperienza. Un ideale programma che Pagani, se si guarda al suo percorso successivo alla morte della Negri, avrebbe attuato con sistematica e prudente determinazione.

[28] PAGANI 1554, c. 39*r*.

Nel sonetto 59 della raccolta (*O lume del cor mio, l'ultimo vale*) Pagani rievoca il momento dell'ultimo congedo alla Negri, quando, probabilmente subito dopo il tentativo di farla fuggire, si sarebbe dato alla macchia per evitare la persecuzione. Il quadretto di questo dolente saluto, che assume i tratti di un commiato definitivo, ritrae un Pagani incerto e piangente, e una Negri che, nel confortarlo, gli affida un Crocefisso, invitandolo a meditare su quella figura («Quando diemmi la Croce per aita / e posto ogn'altro sguardo in quel ver Sole / che mirassi, disse ella, e 'n su' acre spoglie» 59, 12-14). La meditazione sul corpo di Cristo, del resto, era centrale nell'insegnamento di Battista da Crema che aveva affidato ad essa un ruolo essenziale per edificare una fede solida, tanto da definire il «libro del crucifixo» l'unica vera guida nella strada del perfezionamento interiore, tanto da scrivere, nella *Philosophia divina*: «o charo Christo, tu sei pur un bello libretto scritto di negre battiture come inchiostro, miniato li capituli di rosso come sangue, il qual libretto può e sa legere ogni dotto et indotto, ogni cieco et oculato, né costa tanti denari che ogni povero non lo possa facilmente comprare»[29]. Non a caso il *Libro secondo* delle rime di Pagani è permeato da una dimensione cristocentrica: vi troviamo infatti poemetti sulla vita del Salvatore, con particolare attenzione alla passione, narrata in un lungo poema, giocato sull'immedesimazione molto aderente al dramma della Croce. Il narratore è infatti testimone oculare dello spettacolo e vive con concitazione drammatica quanto accade, in un racconto in cui prevale appunto la dimensione empatica, quasi che il narratore, e con esso il lettore, sia chiamato a una sorta di compartecipazione patetica allo spettacolo di cui è osservatore. Del resto non mancano già nel primo capitolo sulla natività sottili legami con i temi del *Libro primo*, come accade, ad esempio, in occasione di una lunga digressione nel poema sulla natività di Cristo dedicata alla castità della Vergine, con note e repertorio metaforico e allegorico fortemente imparentate con il ritratto della Madonna offerto nel *Trionfo angelico*. Anche nel più articolato poema sulla passione tornano con frequenza metafore venatorie per definire la rabbiosa violenza che il popolo indirizza contro Cristo sofferente («lupi, orsi e leon»; Gesù «qual levoretto che 'l fier can divora»; «come Aquile, falconi, astori o corvi, / che sogliono gli augei rapiti in esca / scemar coi rostri lor acuti e incorvi»; «fier tigri»), non troppo lontane dalle raffigurazioni allegoriche presenti in alcuni dei cento sonetti della prima parte (58, 93), in cui i Barnabiti traditori venivano disegnati nei panni di belve feroci nell'atto di predare un animale innocente (cerva in 58, colomba in 93), trasparente allusione a Paola Antonia Negri, che ora, alla luce del capitolo della passione di Cristo, viene ulteriormente illuminata da tratti cristologici.

[29] Battista da Crema 1531, c. G*r*, citato da BONORA 1998, p. 164.

3. Come si è già ricordato in precedenza, le rime del 1554 erano troppo esposte per poter passare inosservate. Le accuse avanzate dagli stessi Barnabiti, vigili per garantire la sopravvivenza dell'ordine così faticosamente negoziata nel corso del processo romano, ebbero ben presto l'effetto di porre in luce i punti dottrinalmente dubbi, tanto da spingere le autorità ecclesiastiche ad avviare un'inchiesta che avrebbe portato poi all'inserimento del libro nell'Indice del 1559, sia pure nella categoria dei testi redimibili attraverso una correzione[30]. Una delle prime soluzioni adottate da Pagani per rivedere le sue rime, ancora nel periodo più clandestino della sua esistenza, cioè prima di entrare nell'ordine dei minori francescani nel 1557, fu quella di allestirne una nuova versione, meno frontalmente esposta sul fronte apologetico della Negri. A dire la verità nel 1557 uscirono due edizioni delle *Rime*, tutte e due per i tipi veneziani di Domenico Farri, con i medesimi testi, ma distribuiti in modo sensibilmente diverso. Difficile trovare una spiegazione per questa doppia edizione: l'ipotesi che appare più ragionevole dal punto di vista filologico, alla luce dell'esame dell'allestimento dei due libri, è che una prima versione – che indicheremo con la sigla 57A – fosse stata stampata senza il diretto controllo dell'autore, come parrebbe dimostrare l'ordine spesso arbitrario con il quale i testi sono presentati. Una volta verificata la sostanziale impossibilità di rimediare in modo economico con i fogli già stampati, si dovette mettere mano a una seconda edizione (57B), questa volta verosimilmente controllata dall'autore, come dimostra la seriazione razionale dei componimenti, il corredo paratestuale approntato e la serie delle xilografie che accompagnano le rime[31]. E che 57A dovesse essere una versione non perfezionata sembra testimoniarlo anche l'assenza di testi di altri in esergo e di componimenti di dedica, assenza che colpisce specie in un volume per il quale forte era la necessità di legittimarsi ponendosi sotto l'ombrello protettivo di figure eminenti. Non a caso in 57B, edizione suddivisa, come accadeva per le rime del 1554, in due libri, troviamo una situazione del tutto differente sul piano delle dediche e del paratesto: nel *Primo libro* sono ospitati un sonetto e un lungo madrigale, che di fatto introduce il *Trionfo di Cristo*, inviati a Clemente de Osera, cardinale d'Ara Coeli, testi seguiti poi da un sonetto di Baldassarre Medici, ripreso dall'edizione

[30] Vedi nota 5 per i materiali manoscritti relativi alle accuse mosse contro le rime.

[31] Stando al censimento di EDIT 16, anche per le due edizioni del 1557 – cui si rimanda al regesto finale con le sigle PAGANI 1557A e PAGANI 1557B – si deve segnalare un numero piuttosto limitato di esemplari superstiti. Ho potuto consultare le copie conservate alla Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza, più in particolare: 57A (segn.: Gonz.4.2.15); 57B (segn.: Gonz. 4.2.16). Sulla doppia edizione si veda inoltre BONORA 2000, p. 131 e BACCHIDDU 2000, pp. 59-66 (che però segnala le due edizioni come diverse anche nella sostanza, l'una parziale e l'altra completa).

del 1554 (*Non mia tra i campi d'Elicona nacque*), mentre il *Secondo libro* è inviato con un sonetto a Francesco Gonzaga (*Se mai d'uomini illustri al mondo semidei*). In tutti e due i libri, inoltre, vi sono, tra i testi d'occasione e le rime vere e proprie, delle *Tavole* particolarmente puntuali, grazie alle quali è facile riconoscere la *ratio* organizzativa dell'insieme. La prima, lunga sezione del *Libro primo* è infatti occupata, come si è già anticipato, dal *Trionfo di Cristo*, articolato in quattordici episodi tra loro piuttosto differenti tanto per il numero di componimenti riservati a ciascun momento narrativo, quanto per le scelte metriche adottate. Questo, in sintesi, l'indice del poemetto:

Della Incarnatione di nostro Signore (1 canzone, 1 sonetto)
Della Natività (1 canzone, 1 capitolo [1554 II, 2], 1 sonetto)
Della Circoncisione (1 ballata)
Della Epifania (1 madrigale)
Della Trasfigurazione (1 canzone)
Della Sacratiss. Eucarestia (2 canzoni)
Della Passion, et morte di N.S. (2 canzoni)
Della Santiss. Croce (stanze, 1 sonetto [1554 II, 8])
Sopra 'l sepolcro di N.S. (1 sonetto [1554 II, 9]
Il lamento della Maddalena (28 sonetti, 4 ballate, 4 madrigali, 2 canzoni, 1 capitolo, 1 sestina [in buona parte ripresi da 1554])
Della Resurrettione di N.S. (1 canzone)
Della Ascensione (1 canzone)
Della Pentecoste (1 canzone)
Della S.S. Trinità (1 canzone)

Già ad un primo sguardo colpisce l'evidente asimmetria delle parti, con l'episodio del *Lamento della Maddalena* che da solo conta quaranta testi, contro i diciannove che costituiscono la somma di tutte le altre 'stazioni' narrative; se si considera inoltre, la scelta di invertire la sequenza proposta nell'edizione del 1554, mettendo in primo piano il poema cristologico, non può non destare qualche sorpresa la rinuncia al lungo poema che in quella prima edizione costituiva la parte forte del racconto, cioè i sei capitoli dedicati alla *Passione*. Ma se si analizza la tavola dei debiti che questa nuova versione del *Trionfo* contrae con l'edizione del 1554, si coglie senza troppe difficoltà il senso dell'operazione di Pagani: il corposo *Lamento della Maddalena*, salvo i primi cinque testi introduttivi, è infatti costituito attraverso un recupero di componimenti prelevati dalla prima edizione, con un "montaggio" diverso dei pezzi e con un lavoro di cosmesi sui singoli testi per occultare i riferimenti più espliciti alla Negri, ora sostituita con la figura del Cristo (e così il lettore avvertito può senza troppe difficoltà

scorgere nella filigrana del racconto una trama segreta in nome della quale il racconto cristologico nasconde la vicenda della Negri, già del resto tratteggiata quale *figura Christi* nelle rime del 1554)[32]. Andrà poi osservato che un'altra quota, davvero rilevante, di testi ripresi dalla sezione del *Libro primo* del 1554 si trova nei *Sonetti e canzoni morali* che seguono al *Trionfo di Cristo*: sui trentatré testi presenti, solo quattro non provengono dell'edizione precedente, e sono riproposti secondo la medesima strategia di adattamento applicata per il *Lamento della Maddalena*[33]. Emerge insomma, già dall'analisi sommaria di questo *Primo libro*, come il lavoro di "mascheramento" della prima edizione in questa seconda operato da Pagani sia tutt'altro che orientato a rinunciare alle istanze originarie, anzi; se i testi più esposti non si ritrovano infatti nel nuovo libro, quarantatré sonetti su cento vengono comunque riproposti e la quasi totalità dei testi della sezione canzoni (venti su ventisette). A ciò si aggiunga che nel *Libro secondo*, organizzato in tre sezioni (*Trionfo dei Beati*, *Trionfo di Castità* e *Lodi di Maria*), il *Trionfo angelico* del 1554 viene sostanzialmente ripreso con titolo di *Trionfo di Castità*, sia pure attraverso il medesimo lavoro di riadattamento già osservato per i sonetti e le canzoni. Una sostanziale novità di questa edizione è invece il lunghissimo *Trionfo dei beati*, una serie di settantuno componimenti, per lo più sonetti, nei quali si celebrano i santi e i beati della Chiesa, in nome, si direbbe, di un allineamento militante all'ortodossia cattolica, anche se, a tornare alla lunga chiosa di Pagani per commentare il sonetto *Sì varie son le strade ch'Iddio pose* già ricordata, sembra di poter cogliere, ancora una volta, un disegno latamente apologetico per la Negri. In quel sonetto e nell'autocommento si insisteva infatti sull'estrema variabilità delle forme in cui si manifesta la grazia di Dio, allegando alcuni esempi di comportamenti sensibilmente diversi, eppure tutti ascrivibili alla santità: la lunga sequenza di santi e beati, tra i quali si trovano ovviamente anche quelli citati nel sonetto, ora presentata non sembra essere che una dimostrazione più puntuale e articolata della medesima idea.

Difficile dire quale esito possa aver avuto questa seconda edizione, cioè se e quali reazioni possa aver suscitato, visto che l'occultamento delle rime del 1554 è di fatto solo parziale e un lettore anche minimamente attento non avrebbe faticato

---

[32] I sonetti ripresi dall'edizione del 1554 nel *Lamento della Maddalena* sono: 3, 7, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 28, 46, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 69, 80, 81, 84, 95, 96, 98, 99; le «canzoni»: 2, 4, 5, 19, 20, 23, 25, 26, 27. Andrà osservato che mancano, anche considerando i *Sonetti e canzoni morali*, quasi tutti i testi sui quali si era concentrata l'attenzione dei barnabiti nel memoriale che avevano inviato alle autorità romane (cfr. su questo punto BACCHIDDU 2000, pp. 62-65).

[33] Provenienti dalla stampa del 1554 sono i seguenti sonetti: 4, 11, 26, 29, 30, 31, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 51, 52, 83; e le «canzoni»: 1, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 24.

a cogliere il senso dell'operazione e a denunciarne il vizio di fondo. Come che sia, Pagani sentì il bisogno di tornare nuovamente sull'edizione, proprio mentre, in parallelo, conduceva, verosimilmente nei primi anni Sessanta, un intenso lavoro autoapologetico per salvare l'edizione del 1554, attraverso lettere ai Cardinali inquisitori e con l'autocommento già ricordato. Nel 1570 uscì infatti una nuova edizione delle *Rime spirituali* nel titolo delle quali Pagani si qualificava come «minore osservante», a testimonianza di una nuova posizione – di forza – acquisita in virtù del ruolo via via più significativo assunto da Pagani nelle comunità venete, e in specie vicentine, e in seno alle istituzioni ecclesiastiche, come documentano i suoi interventi al Concilio di Trento. Già dalla confezione materiale la nuova edizione sembra essere una sorta di perfezionamento di 57B: un elegante frontespizio, diverse xilografie che accompagnano i testi, e, soprattutto, diverse tavole per una lettura orientata a cogliere particolari aspetti della riflessione spirituale. Assai più corposo inoltre è anche il corteo di testi che fungono da accesso alle rime, con quattro sonetti di Pagani, uno rivolto al Vescovo di Ceneda Michele Della Torre e tre destinati a spiegare il senso dell'ampia presenza di testi dedicati alla riflessione sulla vita di Cristo, e ben cinque sonetti indirizzati ai lettori o alle Muse da Gian Giacomo Pisani, Giulio Ballino, Domenico Eccelsi, Adriatico Donati e Commodo Canove. Se poi si getta uno sguardo all'indice si riscontra facilmente come sia stato operato un ulteriore lavoro di messa a fuoco del libro, da un lato recuperando l'architettura complessiva di 57B, con alcuni aggiustamentie integrazioni, dall'altro tornando a fare direttamente i conti con l'edizione del 1554, visto che alcuni componimenti di quell'edizione – tra i più esposti – non presenti in 57B spuntano nuovamente in questa nuova edizione, sempre con il consueto lavoro di *maquillage*. Vediamo in sintesi il contenuto delle *Rime spirituali*:

Trionfo del Redentor del Mondo (ripresa, con aggiunta di 10 testi, del *Trionfo di Cristo* di 57B)

Trionfo della croce (poemetto in sette capitoli sulla Passione, ripreso dal *Libro secondo* di 54)

Lamento della Madalena (ripreso da 57B, ma estrapolato dal *Trionfo di Cristo*, dove era originariamente collocato)

Trionfo dei Beati (57B)

Trionfo di Castità (57B, che riprendeva il *Trionfo angelico* di 54)

Lodi di Maria (57B)

Giardino morale (44 sonetti [21 ripresi da 54, di cui 16 presenti in 57B]; 26 "canzoni" [10 riprese da 54, di cui 9 presenti in 57B], 1 capitolo [ripreso 54, omesso in 57B])

Nel complesso è possibile registrare un lavoro mirato a garantire un maggiore equilibrio tra le parti: il *Lamento della Maddalena*, ad esempio, che in 57B costituiva, come abbiamo visto, un momento del *Trionfo di Cristo* decisamente asimmetrico, ora, sia pure con i medesimi testi, viene reso autonomo, ma segue non solo il *Trionfo del Redentore*, sostanzialmente ritagliato da 57B, ma anche il lungo poema sulla passione di Cristo che costituiva l'asse centrale del *Libro secondo* delle rime del 1554. I medesimi materiali dunque, distribuiti però con una regia più accorta, capace non solo di dare nuovamente ospitalità ai testi già rivisti, ma persino di tornare a fare i conti con la prima edizione. E questa strategia di allestimento è ancor più evidente quando si guardi al *Giardino morale* introdotto da un sonetto di Pagani a Federico Badoer e due di Baldassare Medici, provenienti da 54, questo piccolo libro nel libro «nel qual diversi fiori di virtuosi, et morali ammaestramenti da varie e dilettevoli, et giovevoli materie sono prodotti», come recita il sottotitolo, rinuncia a una serie di testi di 54 presenti in 57B (26), ma ne conserva 25 e ne aggiunge 6, operando quindi una nuova rilettura antologica di quella prima edizione. Colpisce inoltre, come non hanno mancato di notare Elena Bonora e Rita Bacchiddu, la presenza del sesto capitolo presente in 54, quello esterno al *Trionfo angelico*, ma più aggressivo nei confronti degli ex confratelli. Anche in questo caso, ovviamente, il ripescaggio del testo passa attraverso il lavoro di correzione delle asperità più abrasive, con un occultamento del nome della Negri, sostituita, nella parte finale del capitolo, rimaneggiata in modo più profondo, con la Chiesa, disperata perché il mondo si mostra troppo pericolosamente cedevole alle lusinghe del male. L'accorato appello della Negri ai suoi antichi discepoli che avevano adottato un «altro costume [...] sol per schernirsi da vergogne» è ora sostituita da parole altrettanto addolorate della Chiesa per chi è vinto dall'amore e dal vizio. Anche i sonetti e le canzoni del *Giardino morale* derivanti da 54, raffinamento della selezione già operata in 57B, documentano scelte inequivocabili: viene infatti conservata nella sua integrità la parte centrale dei cento sonetti di 54, quella in cui, come abbiamo visto, maggiore era l'impegno nella difesa teologica dell'esperienza della Pagani, in virtù tanto delle vie segrete e pericolose in cui si manifesta il vizio umano (*Come vizio non è che più s'interne*)[34], quanto della difficile e imperscrutabile manifestazione della grazia divina (*Gli altissimi secreti e bei sentieri*). Le istanze insomma più intimamente radicate nella prima esperienza barnabitica, come l'appello al consolidamento della propria virtù attraverso la prova estrema del

[34] Sonetto 52 nell'edizione del 1554; poi, con varianti, inserito nei *Sonetti e canzoni morali* di 57B; infine in posizione mediana nel *Giardino morale* del 1570.

fuoco della tentazione, sulle orme del salmo 25, 2, che Pagani allega per commentare il sonetto 51 presente in tutte le edizioni delle sue rime[35].

Chi, per seguir vertù, le spalle volta
al vitio, e schiva ogni nemico affronto,
degno è di loda; pur non gli è ancor gionto
dove vertute contra 'l vitio è volta.

Ma chi con l'or ha povertà raccolta
e chi all'imperi ha l'umil senso aggionto
e 'n libertate ad ubidir è pronto,
non teme che virtute gli sie tolta.

Vera vertute ognor più afferma 'l piede
quanto più 'l vento crolla 'l tronco e i rami
e qual palma ch'è oppressa più alto ascende.

Perciò colei, che di vertute è rede,
par che i contrari in ogni fatto brami;
perché nel foco l'or più bel si rende.

3] *pur...gionto* > 57B, 70: pur non sa dar conto 4] *dove... volta* > 57B, 70: come virtù sia contra il vitio volta 5] *e chi ... aggionto* > 57B, 70: et l'umil cor mantien col grado assonto 9] *Vera ... piede* > 57B, 70: Vera virtù, qual palma, afferma il piede 11] *e qual ... ascende* > 57B, 70: et più ch'è oppressa, maggiormente ascende 12] *Perciò ... rede* > 57B, 70: però chi di virtù vuol esser rede 13] *par ... brami* > 57B, 70: conviensi che i contrari sempre brami

Pur all'interno di una raccolta dotata di ampio respiro narrativo e tematico, nel *Giardino morale* si avverte la presenza non solo di una possibile difesa di Paola Antonia Negri, sia pure da leggere in controluce soprattutto da chi aveva vissuto quelle esperienze, ma anche una rivendicazione, nemmeno troppo celata,

---

[35] Questa la chiosa della *Brevis expositio* per il sonetto: «hic summam virtutis perfectionem denotat quae non fugit aut timet, sed pugnat et vincit contraria, et hostem aggrediens contra tentationes omnes strenue dimicare solet, et de iis triumphare. Unde Propheta dicit «proba me Domine, et tenta me, ure renes meos» [*Ps* 25, 2], et sequitur narrans author humilitatis ac sinceritatis et e converso superbiae et hipocrysis contrarios effectus. Nam sicut abscondunt austera et laxiora ostendunt (ut Cecilia Sancta et illis similes faciebant) ita e contra istae rigida ostentare, et mollia, et laxiora celare student in publico tamen austera»; per la seconda parte della chiosa Pagani rimanda a *Mt* 23.

di alcuni dei punti più caratterizzanti le regole di vita delle prime comunità barnabitiche. Il tutto però inserito in un quadro di devozione di marca cattolica, come ben documentano, all'interno del *Giardino morale*, i testi rivolti al Papa quale baluardo contro le dottrine eretiche che aggrediscono la Chiesa romana, oppure il lungo elogio dei Beati, con il quale già nel 1557 Pagani aveva avviato una ridefinizione complessiva del suo libro di rime. Come del resto già si accennava in esordio, tanta pertinace fedeltà alla figura della Negri e alla esperienza barnabitica, che Pagani avrebbe messo a frutto anche nel delineare gli Ordini delle Dimesse, è dunque una delle ragioni prime che lo muove ad allestire un libro di rime spirituali, anche se accanto ai toni più evidentemente apologetici, che anche i materiali di commento documentano, non andrà dimenticato che la poesia sembra costituire un momento forte e imprescindibile nell'esperienza devozionale, tanto sotto il segno di una fede di marca barnabitica, documentata anche dai poemi cristologici, quanto sotto la dimensione di una riflessione spirituale di più ampia portata. La poesia, con i modelli cui si poteva attingere dentro la tradizione laica più facilmente riutilizzabile in chiave sacra o fuori di essa, attraverso il recupero e il raffinamento di forme poetiche e narrative di lunga fortuna nella poesia religiosa, diventa per Pagani parte integrante dell'esperienza del cristiano, in un discorso in cui si intreccia riflessione omiletica, esercizio spirituale e pratica devozionale. Forse allora non a caso in un manoscritto autografo conservato presso la Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza possiamo leggere un lungo sermone dedicato alla celebrazione del Natale di Cristo, a cui Pagani premette il suo sonetto *Oggi giubila 'l ciel, l'aria, la terra*, edito in 57B e nell'edizione del 1570 all'interno del *Trionfo di Cristo*, nel segno di una poesia che intreccia un fruttuoso dialogo con la parola divina e con la riflessione che attorno ad essa si svolge. E, da ultimo, questo convinto bisogno di accompagnare la meditazione sulla propria fede con la poesia sembra aver lasciato traccia non solo nella definizione degli Ordini femminili costruiti da Pagani, ma anche nei comportamenti illustrati da alcune delle Dimesse: si prenda, ad esempio, il caso di Maria Alberghetti (1578-1663), fondatrice della comunità di Padova e, soprattutto, poetessa in prima persona, autrice di un corposo libro di poesia spirituale[36]: tanto la versione manoscritta del canzoniere, intitolata *Cantici spirituali*, quanto quella andata a stampa, parrebbe con significative manipolazioni delle consorelle, a partire dal titolo non a caso modificato in *Giardino di poesie spirituali*, documentano qualche affinità almeno sul piano della struttura generale dell'opera, come sul senso della forte meditazione di marca cristologica pensata come parte integrante degli esercizi spirituali.

---

[36] Sull'esperienza lirica dell'Alberghetti si veda almeno ZUCCHI 2015.

4. Se le edizioni del 1557 e del 1570 rappresentano un tentativo di salvaguardare il nucleo delle *Rime* edite nel 1554 attraverso un sapiente gioco di selezione e adattamenti, Pagani continuò anche, come abbiamo già osservato, a lavorare per difendere la sua prima edizione, così da poterla togliere dall'*Indice*. Superato infatti il momento più difficile, quando nel 1556 venne incarcerato a Verona (e poi rilasciato dopo il pagamento di un riscatto) a causa soprattutto del memoriale redatto dagli ex fratelli già nel 1554 contro le *Rime*, che gli costò la minaccia di una scomunica, data per cosa sicura dal commissario generale dell'Inquisizione Michele Ghislieri, Pagani compose una lettera indirizzata «ai Cardinali inquisitori» e un ricco autocommento in latino, proprio per dimostrare la liceità dei suoi testi. Se la lettera era centrata soprattutto nella difesa dell'operato di Paola Antonia Negri, più direttamente orientate alla spiegazione puntuale dei testi era invece la *Brevis expositio*, dedicata al *Trionfo angelico*, al sesto capitolo isolato e a un buon numero dei sonetti e canzoni dell'edizione del 1554. Introdotta da un *argumentum* nel quale Pagani – sulla scorta di un passo del *De interpretatione* di Aristotele – dichiara che nessuno meglio dell'autore può illuminare l'*intentio* e la *mens* che stanno all'origine dei suoi versi, in ossequio alla topica del genere, l'*expositio* mira a difendere l'ortodossia dei comportamenti di Paola Antonia Negri e dei primi barnabiti, e, insieme, a giustificare alcune espressioni delle poesie facendo appello alle convenzioni del codice lirico, in nome del quale spesso l'espressione passa attraverso il «velo» della lingua dei vani amori, cioè della lirica volgare. La giustificazione quindi di un linguaggio e di una retorica in nome della topica propria del genere letterario – ripetuta con martellante insistenza – svela anche l'ambiguità dell'operazione, il desiderio di celare attraverso la finzione poetica i contenuti potenzialmente più pericolosi. Del resto, nella lettera ai Cardinali, nella quale aveva anche cercato di sminuire l'importanza del libro di rime definendolo un'«operetta» composta per la sua sola «recreazione», così dichiarava alla fine:

> E perciò, Signori miei Reverendi ed Illustrissimi, se ben attenderete all'animo mio schietto e giusto in cotale operetta, sono certo che non vi adirerete contro le parole mie, che dal buono e retto giudizio di Vostre Reverende Signorie saranno sanamente intese; perché quelle ben penseranno che la professione mia non è stata di parlare in detta opera magistralmente né per termini dimostrativi voler insegnar punti di teologia. Ma di così semplicemente per mio trastullo cantar come poeta; e puonno ben saper Vostre Reverende Signorie che nella poesia tanto vagliono le finzioni ed iperboli de' poeti (le quali propriamente a loro appartengono) quanto nella filosofia o altre scienze i termini demostratitivi o i loro primi principi. E sì

> come non sarebbero detti filosofi chi non parlassero per veri e necessari termini, così non sarebbero avuti per poeti chi non cantassero per leggiadre finzioni, e per ciò non son da misurare i canti de i poeti con altri termini che de' poeti, perché vari sono gli termini e differenti le considerazioni dove diverse sono le professioni[37].

Sulla base di questo assunto, quindi, anche nella *Brevis expositio* ricorre continuamente la segnalazione del linguaggio lirico e metaforico, un codice espressivo che non può essere letto in modo palmare e ingenuo. Sono elogi e formule codificate che sarebbero, afferma ancora Pagani nella *Lettera*, blasfemi se fossero confusi con quelli che normalmente si riservano a Dio, operazione che afferma di non aver mai voluto attuare. Rispetto però alla potenziale ambiguità del linguaggio adottato, cioè all'interferenza tra sacro e profano che si viene creando, in nome, si direbbe, di una ripresa della caratteristica genetica della poesia di Petrarca, innervata di continui cortocircuiti semantici che si accumulano nel medesimo lessico, Pagani però interviene talvolta per chiarire per via intertestuale il significato da attribuire ai termini utilizzati, come per esibire una filiera di modelli sacri tale da purificare il linguaggio da potenziali contaminazioni laiche. Si veda, ad esempio, la spiegazione offerta al termine «Dea», con il quale si indica, nel trionfo V, 43, la Negri:

> *Non umana somiglia, ma una Dea parea*
> Hic dicit, quod per similitudinem Dii appellamur in scriputris. Et qui adhaeret Deo (ait Apostolus) unus spiritus efficitur [1*cor* 6, 17]. Et inde visibilis solis pulchritudinem eam superare asserit quoniam has inferiores res naturales spiritualis mens, et virtuosus animus absque dubio transcendit.

Oppure quando Pagani vuole disambiguare l'aggettivo «beata»:

> *Stupido gli occhi in quell'alma beata* [V, 46]
> Hic contra detractores eius malignos sermonem vertit, eosque generaliter arguit beatamque eam adhuc mortalem nominate eo modo quo Dominus dicit "beati pauperes" [*Lc* 6, 20] et David "Beatus vir" [*Sal* 1, 1; 32, 2; 94, 12; 119, 1].

Ma molto spesso indica come ipotesto di alcuni sonetti, la cui *facies* non è troppo lontana da un petrarchismo medio, il nuovo o l'antico Testamento, così da riconfigurare il senso complessivo del testo, alla luce appunto di un'esperienza

[37] *Lettera ai cardinali inquisitori*, c. 215*v*, edito da BENATO 2000-2001, p. 134.

esclusivamente spirituale. Si veda, ad esempio, il sonetto 13 e la relativa nota di commento:

> Pensier mi spinge a dir, che crudo amore
> mostrasti a me, che la mia scorta fida
> al vero ben mi tolse, e ognor mi sfida,
> né mai gli calse del mio aspro dolore.
>
> Omai altra somiglia e altro colore
> scopron l'agro martir e l'ampie grida
> che indi rimbomban dove amor s'annida,
> tal che son fatto a ogn'om mostro d'orrore.
>
> Deh altissima pietà, perché rubella
> a miei prieghi ti fai e sola godi
> quel casto spirto di cui resto privo?
>
> Fa tu del sommo Re divota ancella
> ch'egli da tanta pena 'l mio cor snodi,
> sì che io possa, patendo, restar vivo [Pagani 1554, c. 22*r*].
>
> Hic suas humanas cogitationes exprimit et pia quaerela dolet, et gravari sentiens super se manum Domini cum Iob dicit «loquar in amaritudine animae meae dicam Deo noli me condemnare indica mihi» [*Iob* 10, 1-2]. Et «cur faciem tuam abscondis et arbitraris me inimicum tuum? [*Iob* 13, 24]».

Come già osservato, molte chiose, anche quelle contenute nella *Lettera*, puntano più direttamente a giustificare la possibilità della lode alla Negri, che da un lato si era mostrata obbediente alla Chiesa, come non manca di affermare Pagani, e dall'altro non era mai stata riconosciuta colpevole di eresia o di peccati gravi. La difesa dei versi era quindi nutrita da un'appassionata apologia di un'esperienza religiosa, tanto che quando Pagani propose nel 1561, nelle more dei lavori conciliari a Trento, al Vescovo di Lerida Antonio Augustin di salvare le *Rime* ristampandole con il commento, aveva ricevuto come risposta un rifiuto netto, perché, notava il vescovo spagnolo, «il conceder tal comento farebbe sì che l'ultimo errore sarebbe peggior del primo, perché più resterebbe lodata l'angelica Paola Antonia nel Comento che non nei sonetti»[38]. Un'impresa quasi impossibile, dunque, quella di rimettere in circolazione quella poesia nella sua veste origina-

[38] *Lettera giustificativa al padre generale*, c. 16, citato da BONORA 2000, p. 133.

ria, fosse anche circondata da paratesti, secondo un costume che avrebbe caratterizzato altre prove di poesia sacra, come le *Rime* di Gabriele Fiamma; restava quindi la strada del travestimento e della riscrittura dei testi, inseriti in un quadro di rassicurante ortodossia cattolica. Un esempio, si direbbe, quanto mai eloquente di come il genere della poesia spirituale in Italia nella seconda metà del Cinquecento sia attraversato da attori tra loro molto diversi, tanto che emerge un quadro di esperienze composite e non facilmente assimilabili, frutto di una tensione sempre più avvertita, anche interna al mondo cattolico, verso un nuovo *liber* di lirica sacra, capace di fare i conti con la tradizione e con le esperienze di fede non univocamente riconducibili alle linee tridentine.

Bibliografia

BACCHIDDU R. 2000, *Marco Antonio Pagani fra Paola Antonia Negri e Deianira Valmarana*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XIII, pp. 47-107.

BACCHIDDU R. 2005, *«Hanno per capo et maestra una monaca giovane»: l'ascesa e il declino di Paola Antonia Negri*, in «Religioni e Società», 51, pp. 58-77.

BACCHIDDU R. 2014, *Pagani, Marco Antonio*, s.v., in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 80.

BALDACCHINI L. 2011, *Alle origini dell'editoria in volgare: Niccolò Zoppino da Ferrara a Venezia: annali (1503-1544)*, con una nota di A. Quondam, Manziana, Vecchiarelli, 2011.

BATTISTA DA CREMA 1531, *Philosophia divina di quello solo vero maestro Iesu Cristo crucifixo*, Milano, Gottardo da Ponte.

BENATO C. 2000-2001, *Petrarchismo spirituale e censura: il caso delle 'Rime' (1554) di Marco Pagani*, tesi di laurea, rel. G. Gardenal, Università degli Studi di Padova.

BOFFITTO G. 1934, *Biblioteca barnabitica*, vol. III, Firenze, Olschki.

BONORA E. 1998, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere.

BONORA E. 2000, *Nei labirinti della censura libraria cinquecentesca: Antonio Pagani (1526-1589) e le «Rime spirituali»*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonielli, C. Capra, M. Infelise, Milano, Franco Angeli, pp. 114-136.

CALMETA V. 2004, *Triumphi*, edizione, commento e analisi linguistica a cura di R. Guberti, Bologna, Commissione per i testi di lingua.

CORSARO A. 1999, *Fortuna e imitazione nel Cinquecento*, in *I Triumphi di Francesco Petrarca*, a cura di C. Berra, Bologna, Cisalpino, pp. 429-503.

FIRPO M. 1991, *Paola Antonia Negri, monaca angelica (1508-1555)*, in *Rinascimento al femminile*, a cura di O. Niccoli, Roma-Bari, Laterza pp. 35-82, ora anche in Id., *«Disputar di cose pertinente alla fede». Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003, pp. 67-120.

Index des livres interdits, VIII 1990, *Index des livres interdits*, VIII, *Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'Index du Concile de Trente*, par J. M. De Bujanda, avec l'assistance de R. Davignon et E. Stanek, Genève, Droz.

PAGANI M. A. 1554, DELLE RIME / DEL RIVERENDO / SACERDOTE, ET ECCEL- / LENTE, DE L'VNA, ET / L'ALTRA LEGGE / DOTTORE, / M. MARCO PAGANI. / LIBRO PRIMO. / [fregio] / Con privilegio per anni X. / [marca tipografica: motto «chi berrà de esta acqua non harà sete in eterno»] / IN VINEGIA, *al segno del Pozzo*. / MDLIIII.

PAGANI 1557A, LE RIME / DEL REVERENDO, / SACER. ET ECCELENTE / DOTT. M. MARCO / PAGANI. / [fregio] / CON PRIVILEGIO. / [marca tipografica: donna alata che guarda un sole spendente; motto posto verticalmente a sx *Iustum adiutorium meum a Domino* e dx *Qui salvos facit rectos corde*] / IN VINEGIA, APPRESSO DOME / NICO FARRI. MDLVII.

PAGANI 1557B, [incorniciato] *IL PRIMO / LIBRO* / [incorniciato] / DELLE RIME DEL / REVERENDO, ET / ECCELLENTE M. / MARCO PAGANI. / CON PRIVILEGIO. / [marca tipografica] / IN VINEGIA, APPRESSO / DOMENICO FARRI. / MDLVII.

PICCOLOMINI A. 2015, *I cento sonetti*, a cura di F. Tomasi, Genève, Droz.

QUONDAM A. 2005, *Nota sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa (parte prima)*, in «Studi (e Testi) italiani», XVI, pp. 127-211.

VERITÀ G. 2003, *Trionfo*, a cura di R. Panaroni, in «Letteratura italiana antica», IV, pp. 285-314.

ZUCCHI E. 2015, *La dissoluzione del genere lirico nei* Cantici spirituali *di Maria Alberghetti*, in *Canzonieri in transito. Lasciti petrarcheschi e nuovi archetipi letterari tra Cinque e Seicento*, a cura di A. Metlica e F. Tomasi, Milano, Mimesis, pp. 131-148.

Le *Canzoni spirituali* di Bartolomeo Panciatichi[*]

MATTEO FADINI[**]

Negli studi storici sulla religiosità eterodossa, nonché negli studi riguardanti la vita artistica e letteraria della Firenze di Cosimo, accade di trovare di frequente il nome di Bartolomeo Panciatichi.

Figlio del ricco mercante Bartolomeo il Vecchio (1468-1533), nacque nel 1507 in Francia, sede degli interessi commerciali del padre. Poeta latino di una certa fama, dopo il matrimonio con Lucrezia Pucci si trasferì a Firenze sul finire degli anni '30[1]. Entrato nell'Accademia degli Umidi, ne divenne console nel 1545 succedendo a Benedetto Varchi. Nonostante la condanna subìta dall'Inquisizione, nel 1567 venne nominato senatore da Cosimo, che lo inviò come commissario prima a Pisa (1568) e poi a Pistoia (1578). Morì nel 1582[2].

Come già ricostruito da Firpo, Dalmas e Garavelli[3], Panciatichi venne coinvolto nei processi inquisitoriali che tra il 1551 e il 1552 si celebrarono a Firenze sulla base della delazione di Pietro Manelfi che, nel testo consegnato all'inquisitore di Bologna nel 1551, così descrive il fiorentino: «Maestro Bartholomeo Panzatico, Lutherano et ha libri Lutherani»[4].

La condanna di Panciatichi fu particolarmente leggera: lo stesso Cosimo intervenne di persona per stralciare la posizione di Bartolomeo dal processo e per ammorbidirne la sentenza. Differentemente da molti altri correi, Panciatichi dovette semplicemente abiurare in S. Maria del Fiore e versare una ingente somma di denaro per uscire presto di prigione.

---

[*] Questo saggio rappresenta una rielaborazione di un capitolo della mia tesi di dottorato: Matteo Fadini, *L'inquietudine in versi. Le opere di Marcantonio Cinuzzi e la poesia religiosa eterodossa*, Scuola di dottorato in Studi Letterari, Linguistici e Filologici, XVI ciclo, Università di Trento, 2014 (tutor Andrea Comboni, discussa il 21 aprile 2014).

[**] matteofadini@gmail.com

[1] Presso gli Uffizi di Firenze si conservano i due ritratti, di Bartolomeo e di Lucrezia, opera di Agnolo Bronzino.

[2] Per la vita si veda: PASSERI 1858, pp. 68-72 e PIOVAN 1987, pp. 119-122.

[3] Per il processo a Bartolomeo si cfr. FIRPO 1997, pp. 359-375; DALMAS 2005, pp. 138-141; GARAVELLI 2004, pp. 49-71.

[4] GINZBURG 1970, p. 39.

Già Caponetto[5] e poi Firpo[6] hanno attirato l'attenzione sull'opera di Panciatichi intitolata *Sette canzoni spirituali a imitazione de' sette salmi*, dedicata nel 1576 a Giovanna d'Asburgo, granduchessa di Toscana, che si conserva nel ms. autografo Magl. VII 263 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

Di seguito la lettera di dedica a c. 1*v* (bianco il recto):

> Regia et serenissima granduchessa di Toscana, mia signora.
>
> Riveggendo alli giorni passati alcuni miei scritti, io vi ritrovai sette canzoni spirituali a imitazione de' sette salmi detti penitenziali del real profeta Davit, le quali parendomi convenirsi alla pia mente et santo desiderio di vostra altezza serenissima, tutta vòlta alla cognitione del sommo bene, più d'ogni altra regia donna ch'io sappia in questi nostri tempi, però gliene mando non come mie ma come sue, et se le piace accetterà il mio pronto animo per sempre ubidirla et humilmente servirla, laonde con debita reverenza le bacio la reale mano et supplico il grande Iddio la tenga in continoa sua grazia, colma d'ogni felice contento.
>
> Di Firenze alli XX di marzo 1576.
>
> L'humil servitore di vostra altezza serenissima Bartolomeo Panciatichi.

Il manoscritto di dedica è un codice cartaceo di mm. 220x150, di cc. IV-21-V, con antica numerazione nel margine esterno in alto probabilmente autografa, ma con inchiostro differente rispetto a quello del testo, bianche le cc. 1*r* e 21*rv*. I tagli sono colorati di rosso, ad eccezione della prima carta di guardia e dell'ultima di controguardia, entrambe moderne. Si nota una filigrana a metà altezza nella zona del margine interno alle cc. 1-5, 2-6, 11-17 e 12-18; si tratta di una circonferenza con inscritto un animale, probabilmente un'aquila, in mezzo alle cui zampe posteriori si trova una piccola circonferenza con all'interno la lettera 'R' maiuscola. Questa filigrana pare non attestata nel Briquet[7].

1. Giovanni Domenico Scevolini e il secondo testimone delle Sette canzoni

A parte i pochi versi pubblicati dagli studiosi appena menzionati, i testi rimangono ancora sconosciuti. Queste *Sette canzoni* risultano avere un secondo testimone, leggendosi anche nel ms. f.p. 98 della Biblioteca Civica "Vincenzo Joppi" di Udine. Questo codice, adespoto e anepigrafo, riporta i componimenti

[5] Caponetto 1979.

[6] Firpo 1997, pp. 360-361.

[7] Briquet, 1966.

nello stesso ordine del manoscritto di Firenze e termina con la sottoscrizione «di fra' Giovandomenico Scevolini Bertinorese» (c. 16*v*), vergata con la stessa mano responsabile di tutto il manoscritto. Non mi risulta che il codice sia mai stato ricordato in relazione ai testi panciatichiani.

Domenico Scevolini[8], nato a Bertinoro, piccolo borgo sulle colline emiliane tra Forlì e Cesena, fu un inquieto domenicano. Predicò e visse tra Padova, Venezia, Udine, l'Emilia (Cesena, Faenza, Ferrara), l'Umbria (Gubbio) e le Marche (Fabriano, Pesaro e Urbino). In queste città fu in stretto contatto con alcuni eterodossi quali Oddo Quarto[9], pugliese trapiantato in Veneto, oppure la famiglia Pelizzari[10]. Inquisito nel 1561, venne assolto. Non ho potuto rintracciare informazioni circa la sua data di nascita o di morte, ma dal seguente passo della lettera prefatoria del suo *Discorso* sull'astrologia giudiziaria si deduce che morì poco prima del 1565:

> havendo egli [un amico di Giordano Ziletti, l'editore che stampa l'opera] già letto un Discorso di Dominico Scevolini prodotto poco inanzi alla sua morte, il quale apena andava attorno, ove come in compendio sono raccolte tutte le auttorità dei più intendenti sì gentili come catolici che ne [dell'astrologia] habbiano trattato in ogni tempo [...] così s'adoperò che quello fece venir in poter suo et al Ziletti lo diede, al quale è così piaciuto che havea giudicato di commetter gran fallo quando cosa tanto utile et bella dovesse per cagion sua starsi come nascosa agli occhi de' belli ingegni.[11]

Le carte del processo inquisitoriale subìto da Scevolini,[12] già citate da Seidel Menchi[13], sono in un pessimo stato di conservazione: oltre alla scrittura corsiva e fortemente abbreviata tipica dei verbali dei processi, il testo del terzo inferiore di tutte le carte è quasi completamente illeggibile a causa dell'umidità che ha danneggiato l'intero fascicolo.

Di Scevolini rimangono tre mss. contenenti opere in qualche modo collegate al citato *Discorso*. Si tratta di due codici marciani e di uno conservato alla Biblioteca Civica di Udine; rispettivamente ms. It. IV 150 (=5378) *Discorso intor-*

---

[8] A parte le sparse citazioni su Scevolini, per lo più in relazione alle sue opere, notizie dettagliate sulla sua vita si possono leggere in OLIVIERI 1993, pp. 41-68.

[9] Si veda BECCARIA 1996, pp. 3-48.

[10] Sui mercanti vicentini Pelizzari si rimanda OLIVIERI 1992 in particolare il cap. VI alle pp. 379-427.

[11] SCEVOLINI 1565 c. 7*rv*; la lettera di dedica (cc. 1*r*-7*v*), non datata, è indirizzata *al molto magnifico M. Vittor Corraro del clarissimo M. Paolo* e firmata *Giulio Fl.*

[12] Udine, Archivio Storico dell'Arcidiocesi di Udine, S. Officio, b. 1, fasc. 22, *Processus fratris Ioannis Dominici Scevolini, ordinis sancti Dominici, de haeresi diffamati.*

[13] SEIDEL MENCHI 1987, pp. 319, 320, 456.

no all'intelligenza degli effemeridi e Della sfera, due opere di Domenico Scevolini, It. IV 171 (=5380) *Lezioni XVIII sulla sfera opera di Domenico Scevolini* e f.p. 432 *Giov. Domenico Scevolini, della sfera del mondo diciotto lettioni fatta agli honoratissimi Academici Udinesi*, quest'ultimo datato al 1560 da Kristeller[14]. A parte queste opere, ho potuto reperire altri due codici: il ms. bart. 24 della Bartoliniana di Udine[15], contenente rime, e il ms. Vitt. Em. 519 della Nazionale Centrale di Roma, testimone delle *Historie di Fabriano*, pubblicate postume nel 1786[16].

Tornando alle *sette canzoni spirituali*, rimane il fatto che il ms. udinese pare attribuire al domenicano l'opera, tanto che Kristeller descrive così il codice: «cart. XVI (1560). Giov. Domenico Scevolini, canzoni ascetiche»[17]. Come si diceva, il ms. in questione è adespoto e anepigrafo e riporta l'indicazione «di fra' Giovandomenico Scevolini Bertinorese» in calce all'ultimo componimento, incorniciata da fregi ai quattro lati. La collocazione di questa nota, la sua stessa formulazione e i segni paragrafematici che l'accompagnano fanno ritenere che si tratti di una nota di possesso e non di una rubrica attributiva. È possibile ipotizzare che Scevolini sia venuto in possesso di un codice contente le canzoni di Panciatichi e che ne abbia tratto una copia, apponendovi il proprio nome alla fine della trascrizione.

Sgombrato per così dire il campo da equivoci sulla paternità dell'opera, è pur sempre notevole che una raccolta d'autore, giaciuta per propria ammissione a lungo tra le carte private e poi donata manoscritta alla granduchessa di Toscana, riemerga nelle mani di un domenicano a Udine nel 1560, vale a dire 16 anni prima della dedica della stessa opera a Giovanna d'Asburgo, unica circolazione menzionata da Panciatichi. Non è invece per nulla insolito che un personaggio religiosamente non conforme all'ortodossia, quale lo Scevolini fu, potesse trovare interessanti i testi panciatichiani, anche se rimane allo stato attuale delle conoscenze inspiegabile il tramite o i punti di contatto tra l'ambiente fiorentino di Panciatichi e quello di Scevolini che, benché itinerante, non sembra abbia avuto particolari contatti con la Toscana.

La fortuita riscoperta dell'Udinese getta una luce interessante sulle modalità di circolazione dei testi di poesia religiosa venati da eterodossia: sembra ipotiz-

---

[14] La notizia dei primi due mss. è desunta dall'inventario manoscritto della Marciana, il terzo codice è sommariamente descritto in KRISTELLER 1992, vol. VI, p. 240.

[15] KRISTELLER 1992, vol. VI, p. 237.

[16] *Dell'historie di Fabriano di Fra Giovanni Domenico Scevolini da Bertinoro dell'Ordine de' Predicatori colle annotazioni dell'editore*, s.n.t., 1786.

[17] KRISTELLER 1992, vol. VI, p. 240.

zabile una trasmissione e una circolazione sotterranea degli stessi, tanto che un'opera di Panciatichi ha potuto passare per le mani di un domenicano che operava nel nordest e lungo la costa adriatica della penisola. Pare insomma che testi come le *Sette canzoni* circolassero in maniera più diffusa di quanto i superstiti manoscritti lascerebbero supporre.

Un ulteriore documento, anch'esso mi pare mai prima menzionato, permette di arricchire la figura intellettuale di Scevolini. Si tratta della stampa il cui frontespizio recita: *Serenissimo atque Inuictiss. Bohemae Regi, Maximiliano F. Ioannes Dominicvs Scoevolinvs laborem hunc qualemcunque, seque ipsum perpetuò sacrauit: maiora, nisi Deus impediat, postea sacraturus*, Viennae Austriae, Michael Zymmermannius, 1561[18]. La stampa in questione consta di 12 carte non numerate e segnate A-C^4 (bianca le cc. A1*v* e C4); non sono presenti né *colophon*, né lettera di dedica, né titoli correnti. Come si nota, l'opera non ha esattamente un titolo, ma riporta nel frontespizio la dedica e una sorta di presentazione dell'autore.

L'edizione si compone di alcune parti: alle cc. A2*r*-B1*r* si leggono 20 *Problemata theologica*, strutturati con una domanda e due risposte, ed es.: *V. Nunquid coelum est animatum?* PRIMA PARS *Affirmamus cum D. Hieronymo.* SECUNDA PARS *Negamus cum Damasceno ac plerisque aliis*[19].

Seguono 14 *Assertiones platonicae* (cc. B1*v*-B2*r*), un *Problema* e 10 *Problemata ex Peripateticis* (c. B2*r*), 10 *Assertiones ex astrologia* (c. B2*rv*), 10 *Mathematicae ac de ratione mensurandi* (c. B3*rv*), 13 *Militares* (c. B3*v*-B4*r*), 8 *Poeticae* (c. B4*rv*), 10 *Rhetoricae* (cc. B4*v*-C1*r*), 10 affermazioni *Contra communem opinionem* (c. C1*v*), 10 *Morales* (cc. C1*v*-C2*r*).

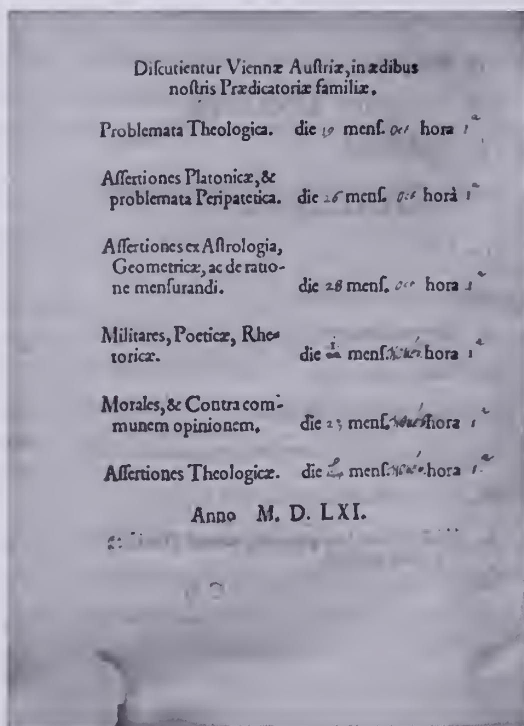
Chiudono il volumetto 3 gruppi di *Assertiones theologicae*: 7 *De Eucharistia* (c. C2*rv*), 9 *De libero arbitrio* (cc. C2*v*-C3*r*) e 10 *De Ecclesia* (c. C3*r*).

Molto interessante la c. C3*v*, riprodotta nella seguente immagine.

---

[18] SCEVOLINI 1561. A mia notizia, la copia dell'Österreichische Nationalbibliothek di Vienna pare essere l'unico esemplare superstite.

[19] SCEVOLINI 1561, c. A2*v*.



Discutientur Viennæ Austriæ, in ædibus nostris Prædicatoriæ familiæ.

Problemata Theologica.	die mens. hora
Assertiones Platonicæ, & problemata Peripatetica.	die mens. horà
Assertiones ex Astrologia, Geometricæ, ac de ratione mensurandi.	die mens. hora
Militares, Poeticæ, Rhetoricæ.	die mens. hora
Morales, & Contra communem opinionem.	die mens. hora
Assertiones Theologicæ.	die mens. hora

Anno M. D. LXI.

Immagine 1. Scevolini D. 1561, c. C3v

Il volume in questione è una tesi[20]. La bibliografia italiana o pertinente all'Italia sulle tesi non è ricchissima; perlopiù, e comunque in anni recenti, gli studiosi si sono concentrati sugli avvisi o fogli di tesi (Thesenblätter), anche in ragione dell'interesse storico-artistico delle immagini che accompagnano questi avvisi[21].

Ad ogni modo, le tesi e gli avvisi di tesi sono un genere che si svilupperà a partire dalla fine del Cinquecento e che avrà un fortissimo impulso dalla gesuitica *Ratio atque institutio studiorum*[22], testo che fondò l'ordinamento degli

[20] Ringrazio il prof. Neil Harris per l'aiuto prestatomi nell'individuare la tipologia della stampa in questione, e il dott. Alessandro Giacomello per le utilissime indicazioni bibliografiche.

[21] Sugli avvisi di tesi, si veda GIACOMELLO A. 2000 e *Ex universa philosophia* 1992. Per uno studio approfondito, relativo però al solo caso bolognese, si veda ZANARDI 2003 e *Bononia Manifesta* 1996.

[22] *Ratio atque institutio studiorum* 2002.

studi di tutta la Compagnia e che fu un modello anche per le altre congregazioni religiose. La quarta *regula auditori magistri sive bidelli* fornisce l'archetipo agli avvisi di tesi:

> *De conclusionibus*. Praemoneat septem fere ante diebus eos, qui hebdomadarias theses sunt defensuri. Curabit autem, ut eae propositiones in tempore conscriptae sint; eas vero primum ad magistrum perferet corrigendas, tum ad praefectum recognoscendas; quibus denique correctis atque recognitis, eum, qui defensurus est, admonebit, ut quot erunt opus exempla, descripta afferat; eorum autem unum bene descriptum pridie, quam sit disputandum, mane publice affiget, reliqua disceptantibus deinde distribuet[23].

Così Maddalena Malni Pascoletti:

> Nella seconda metà del '500 si cominciarono a stampare le tesi sotto forma di opuscolo e questa prassi non fu mai abbandonata, nemmeno nel periodo di maggior fioritura dei *Thesenblätter*. Contemporaneamente comparvero i primi fogli a stampa con tesi, evidentemente destinati a sostituire quelli "in bella scrittura" da affiggere all'albo[24].

Le tesi del XVI secolo che ho consultato si differenziando da quella di Scevolini in almeno due punti: presentano tutte l'indicazione del nome del professore sotto la cui supervisione è stata elaborata la tesi, e hanno a stampa l'indicazione precisa del luogo e della data in cui sarebbe avvenuta la discussione.

L'indicazione del nome di quello che oggi chiameremmo relatore si trova per lo più direttamente nel frontespizio, come ad esempio: *Disputatio de substitutionibus in theses contracta quas DOMA Henrico Canisio Noviomago I.C. et SS. canonum in catholica academia ingolstadiana antecessore, iuridicae facultatis decano, nec non serenissimo utriusque Bavariae duci Gulhelmo a consiliis, publice defendet in Auditorio canonistarum Ioannes Christophorus Herschelius Wolffspergensis Carinthus, 16 cal. april.*, Ingolstadii, ex officina typographica Wolfgangi Ederi, 1595[25].

Spesso questa indicazione è per così dire rafforzata da una nota finale, quale: «docta, utilis et venusta est haec disputatio, nec quicquam fidei contrarium habet, iure itaque in lucem edi potest. P. Stevartius Leodius colle[gii]

---

[23] *Ratio atque institutio studiorum* 2002, p. 320.

[24] *Ex universa philosophia* 1992, p. 15.

[25] CANISIUS 1595.

theol[ogorum] hoc tempore decan[us]. Disputatio digna est ut publice proponatur Henricus Canisius collegii iurisconsult[orum] pro tempore dec[anus]»[26].

L'eventuale dedica del volume della tesi è contenuta in una lettera che precede immediatamente il contenuto della stessa. Sempre riferendosi alla medesima tesi, si legge una lettera di dedica alle c. A2*rv* indirizzata all'arciduca Ferdinando.

Il volume di Scevolini, pur essendo tipologicamente una tesi, si discosta per alcuni aspetti dalla forma-tipo. La prima ragione è semplice: Scevolini è un domenicano e il testo è del 1561, quindi può non essere del tutto simile alla tipologia delle tesi gesuitiche dello scorcio del secolo. Una seconda ragione potrebbe risiedere nella natura della discussione per cui la tesi del domenicano è stata confezionata. Pur non disponendo della data di nascita, all'altezza del 1561 Scevolini è sicuramente un uomo adulto e non certo uno studente in procinto di terminare gli studi. È possibile, quindi, che l'opera in questione, modellata sull'esempio delle tesi, rappresenti una dispensa per una discussione (oggi diremo seminario) scollegata da un addottoramento.

Mi sembra possibile accostare al caso di Scevolini quello di Panigarola, ben conscio della diversa statura intellettuale dei due. Panigarola, dopo aver studiato alla Sorbona (1571-1573), venne invitato a tenere una pubblica e, a quanto pare, partecipatissima, disputazione pubblica che si svolse sei anni più tardi sempre a Parigi. La stampa, impressa a distanza di sette anni dall'evento, presenta l'opera come una tesi; così il frontespizio: *Theses generales ex universa ss. theologia desumptae et consentiente reverend. et illustris. patre F. Francisco Gonzaga mantuano totius ordinis Minorum Generali ministro Parisiis, in eiusdem ordinis Generali Capitulo cui interfuere 1600 praestantiores patres ex omnibus nationibus, etiam 4 ex novis Insulis et Hierusalem, ad publicam disputationem propositae a R. P. fratre Francisco Panigarola ordinis Minorum regularis observantiae, ss. theologiae lectore et concionatore Italiae celeberrimo*, Ingolstadii, ex officina typographica Wolfgangi Ederi, 1584[27].

L'opera termina con questa indicazione:

> Disputata sunt Lutetiae Parisiorum in aedibus Franciscanorum, generalium comitiorum tempore, anno 1579 M.D.H.
>
> Ad obiecta stabit frater Franciscus Panigarola, custos provintiae Mediolani et lector apud Sanctam Mariam de Ara Coeli Romae.

---

[26] Canisius 1596, in coda alla tesi a c. D3*v*.
[27] Panigarola 1584.

Responsalis (si opus fuerit) fra(ter) Aloysius Panigarola lector in conventu Sancti Angeli apud Mediolanum[28].

La tesi di Panigarola fu un evento pubblico e i gesuiti di Ingolstadt la fecero stampare dopo 5 anni, probabilmente per utilizzarla come materiale didattico. Ad ogni modo, la ben più modesta tesi di Scevolini e quella di Panigarola hanno delle somiglianze, una su tutte quella di essere state discusse *in aedibus* dei rispettivi ordini, e con ogni probabilità non furono composte per ottenere un grado accademico.

Si può solo ipotizzare che Scevolini sia stato invitato dai confratelli viennesi o si sia proposto loro per un ciclo di incontri sul modello della disputa e che l'opera in questione rappresenti una stampa distribuita ai presenti per agevolare l'ascolto. Tralasciando la prima parte dell'opera[29], e le *assertiones* circa le altre arti[30], paiono molto significative le *assertiones theologicae* finali riguardanti l'Eucarestia, il libero arbitrio e la Chiesa. Queste lapidarie affermazioni sono perfettamente in linea con la più ortodossa dottrina romana e basta leggere quelle relative all'ecclesiologia per rendersene conto:

I Ecclesia est una; II Bonorum ac malorum congregatio, qui tamen in vera Christi fide consentiunt; III Visibilis; IIII Antiquior Evangelio; V Non potest errare; VI Petrus caput Ecclesiae; VII Suam potestatem exercuit; VIII Fuit Romae; IX Romanus Pontifex legitimus Petri successor; X Nihil officeret huic primatui, tametsi Pontifices pessime viverent[31].

Tanto la scelta degli argomenti teologici, tanto la formulazione degli stessi paiono molto ossequiose nei confronti dei deliberati Tridentini e sembrano ri-

---

[28] Panigarola 1584, c. D7*v*.

[29] I primi 20 problemi teologici, che da soli occupano circa un terzo delle carte, hanno la struttura delle *quaestiones disputatae*: una interrogazione seguita da due risposte, una affermativa e una negativa, suffragate da autorità. Nel caso specifico, le *auctoritates* presentate sono, come ci si aspetterebbe, quasi sempre Padri e Dottori della Chiesa, in particolare: Agostino, Anselmo, Ambrogio, Basilio, Beda, Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno, Giovanni Scoto Eriugena, Girolamo, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Magno, Ilario, Origene, Tommaso. Accanto a questi, vengono allegati in due occasioni i deliberati di due concili, il Niceno e un Lateranense (probabilmente il Concilio Lateranense IV del 1215, dal momento che è menzionato come fonte a proposito della corporeità degli angeli); si trovano spesso indicazioni più generali, quali *plurimaque scholasticorum parte, ac plerisque aliis, aliisque Theologis*; incontriamo infine anche personaggi contemporanei: Ambrogio Catarino e Giovanni Pico della Mirandola.

[30] La significativa presenza della matematica e dell'astrologia è del tutto coerente con gli interessi di Scevolini.

[31] Scevolini 1561, c. C3*r*.

chiamare da vicino la controversistica di parte cattolica. Nessuna meraviglia che un domenicano potesse inserire proprio quelle *assertiones* in un testo a uso, diciamo così, scolastico; è notevole che Scevolini abbia fatto ciò lo stesso anno nel quale ha subìto un processo per eresia, che si è tenuto dall'8 gennaio al 7 giugno. Le indicazioni in coda al volume, anche se non possono fornire dati sicuri in merito alla reale presenza di Scevolini a Vienna, permettono però di fissare un temine *ante quem* alla stampa. Il domenicano, circa 4 mesi dopo l'assoluzione nel processo di Udine e comunque prima del 19 ottobre, ha fatto stampare l'opera in questione.

Mi sembra che, se non tutto il testo, almeno le parti finali possono essere interpretate come un documento col quale Scevolini abbia voluto dare testimonianza pubblica della sua perfetta ortodossia. Che questo fatto discendesse da una precisa richiesta o fosse piuttosto una iniziativa del domenicano, poco importa: il caso di autori eterodossi o comunque inquieti che diventano controversisti di parte romana dopo un processo inquisitoriale non è insolito, e forse questa opera di Scevolini potrebbe essere un ennesimo documento di questa tipologia di traiettoria religiosa[32].

2. *Le due redazioni delle* Sette canzoni

Ritornando al testo delle *sette canzoni*, i due manoscritti attestano due differenti stati redazionali dell'opera: il manoscritto ora a Udine[33] ha una lezione in molti luoghi divergente rispetto all'autografo fiorentino[34] e per la stragrande maggioranza di questi casi non è possibile ipotizzare corruttele meccaniche né interventi del copista. In tre luoghi, inoltre, l'Udinese riporta nel margine alcune varianti, estese anche a tre versi; queste varianti sono tutte riferibili alla medesima fase redazionale del Fiorentino.

Un notevole numero di varianti investe il settore delle rime: in U si notano alcune rime ripetute all'interno della stessa canzone o presenti in canzoni contigue. Nei corrispondenti luoghi di FN un sistema di varianti elimina questa ripetizione di rime. Ad esempio la rima E della I stanza della prima canzone è in entrambi i testimoni in *-io* (*mio* : *s'io*), in U anche la rima E della III stanza è identica (*desio* : *mio*) e pure la stessa rima E della VI stanza (*mio* : *pio*). In FN

[32] Tra i molti casi, si cfr. quello di Ippolito Chizzola: CARAVALE 2013.
[33] D'ora in poi, semplicemente U.
[34] Di seguito FN.

troviamo delle varianti alla stanza III e VI che eliminano questa ripetizione di rima, modificata rispettivamente in *-erga* e *-anto*.

La parte finale dell'ultima stanza della III canzone presenta queste varianti:

Canzone III, vv. 87-91, lezione di U	Lezione di FN
Senti, Signor, de' miei nemici acerbi	Senti, Signor, de' miei nemici acerbi
gl'argomenti superbi	gl'argomenti superbi?
contra di te, che sei cotanto buono:	Ma le lor false voci e 'l tristo suono,
io non gli ascolto e non rispondo, e in tanto	odio già, pur che nella tua partita
spero fornir per te l'amaro pianto.	lasci a questa alma stanca audace aita.

Oltre a migliorare il dettato poetico, la variante di FN elimina la rima interna in *-anto*, presente anche nella II stanza della medesima canzone (rima E). Nel margine di U si può leggere una variante che attesta una lezione analoga a quella di FN.

Nella quarta canzone ci sono due interventi convergenti: in U *-ole* è rima B della V stanza (*parole* : *vuole*) e rima E della VI stanza (*parole* : *suole*); *-ei* è rima E della IV stanza (*sei* : *dei*) e pure rima A della VI (*havrei* : *sei* : *sentirei* : *farei*); in entrambi i casi c'è anche una ripetizione di parola. In FN un complesso di varianti, in alcuni casi migliorative in sé, eliminano queste iterazioni di rima. Anche in questo caso, una variante è presente nel margine di U e corrisponde alla lezione di FN.

La sirma della IV stanza della sesta canzone ha la seguente lezione nei due testimoni:

Canzone VI, vv. 46-52, lezione di U	Lezione di FN
ma con quegli occhi stessi	ma con quegli occhi stessi
co' quali ognihora guardi	co' quali ognihora guardi
i tuoi diletti figli,	i tuoi figli diletti
prego, guidi e consigli	prego tu guidi e accetti
il mio dubioso cor, né troppo tardi	e soccorra al mio mal, né venir tardi,
ché, quanto io sento e miro,	ché, quanto sento e miro,
s'avicina all'estremo mio sospiro.	s'avicina all'estremo mio sospiro.

La lezione di FN pare eliminare l'andamento un po' prosastico di U e sostituisce la rima *-igli*, molto simile alla rima E della II stanza (*periglio* : *consiglio*).

Nell'ultima canzone, nella redazione di U si trova in tre stanze la rima -*egno* (E, I stanza; D, III stanza; D, V stanza), mentre una serie di varianti di FN eliminano questa ripetizione, tanto che quella rima si legge solo nella I stanza.

Pare evidente che, trattandosi di probabili varianti d'autore, si debba considerare seriore la redazione di FN, dal momento che il testo di questo ms. non presenta le ripetizioni di rima che è possibile incontrare in U.

Accanto a questo gruppo di varianti ce ne sono alcune che, pur non toccando le rime, introducono in FN un più marcato *enjambement* o una struttura chiastica assente o meno evidente in U. Alcuni esempi:

Canzone I, vv. 16-24, lezione di U	Lezione di FN
Ma poi nuovo pensiero,	Ma poi nuovo pensiero,
il qual succede a questi mi consola,	il qual succede a' primi mi consola,
e meco dolcemente entro ragiona,	e meco dolcemente entro ragiona,
e poiché lieto vola	e mentre lieto vola
tra ' più sublimi oggetti "Non è altero	tra i più sublimi oggetti: "Non altero
– mi dice – il tuo Signore, anzi perdona,	– mi dice – è 'l tuo Signore, anzi perdona,]
humile e pio, a qualunque huomo sprona	humile e pio, a chi lo spirto sprona
il cor con fede a lui, quantunque pieno	il cor con viva fede, quantunque pieno
fosse di tutti i vitii infandi e rei".	fusse di tutti i vitii acerbi e rei".

In FN notiamo il rafforzamento dell'*enjambement* tra i vv. 20-21, l'eliminazione della zeppa *qualunque huomo* al v. 20 e il venire meno del richiamo ariostesco al v. 24[35].

Anche la riscrittura del congedo della terza canzone sembra contenere la somma degli interventi appena notati:

Canzone III, vv. 92-98, lezione di U	Lezione di FN
Con le ginocchie inchine,	Con le ginocchie in terra,
canzon, se mai col mio Signor ti scontri,	canzon, s'in questa forma unque t'incontri]

[35] ARIOSTO, *Orlando Furioso*, XXI 16, v. 8: *nido de tutti i vizi infandi e rei*.

di' ch'aspetto da lui presto soccorso,	col mio Signor, di' ch'attendo soccorso
che con veloce corso	per porre il freno e 'l morso
m'apparecchiano oghnior più fieri incontri	de' miei innati nemici ai duri incontri
i miei nemici, e se non vien di corto	più che mai fieri, e se non vien di corto
da lui l'aiuto, io sarà preso e morto.	da lui aita, io sarà preso e morto.

Nel congedo della canzone quinta, la redazione di FN presenta una struttura chiastica assente in U:

Canzone V, vv. 67-71, lezione di U	Lezione di FN
Canzon, se vita brami	Canzon, se vita brami
non ti fermar, ch'io t'ammonisco, in terra	non ti fermar – ché t'ammonisco – in terra,]
ove il tempo fa guerra,	dove il tempo fa guerra,
ma vola in ciel, che solo in ciel si vive	ma in ciel – dove si vive – sempre vola,
et ivi aiuta quel che qui ti scrive.	e venga teco l'anima mia sola.

In FN la struttura dei versi 68-70 è sintetizzabile nello schema ABC CBA: comando (*non ti fermar*) – incidentale – luogo (*in terra*) – luogo (*in ciel*) – incidentale – comando (*vola*).

Infine nella canzone quarta, nella redazione di U si leggono due stanze che sono invece assenti in FN (si tratta delle stanze VI e VIII). Il dettato poetico di queste due stanze è a tratti faticoso, in particolare quello della stanza VII. Nella VI si legge questo passo (vv. 63-65) *e ti copresti / humile e pio del nostro mortal velo / spinto dalla pietate* che ripete un concetto presente nella chiusura della II stanza: *e già ti spinser tanto / che di fero vestir del nostro manto* (*che ti feron vestir il mortal manto*, secondo FN). Mi sembra plausibile che l'eliminazione delle due porzioni sia motivata dal desiderio di togliere un segmento non particolarmente riuscito che ripeteva inoltre un concetto già espresso. Noto che alla quinta stanza FN presenta la seguente lezione *forza è che questo facci / se tutto il mondo con pietate abbracci* di contro al maggiormente prosastico *far questo astretto sei / ché giusto a tutto il mondo apparer déi* di U. Questo complesso di fattori lascia supporre che la variante della stanza V e l'eliminazione delle stanze VI e VIII di U siano frutto di una medesima fase rielaborativa.

Benché sia possibile indicare ulteriori luoghi significativi, ritengo che questi sondaggi operati lungo tutto il testo delle canzoni permettano di delineare con sufficiente approssimazione la vicenda elaborativa dei testi.

Il manoscritto U testimonia una prima fase redazionale e attesta nel margine alcune varianti che pertengono a una seconda fase, rappresentata appieno da FN. Tutte le varianti in margine a U offrono una lezione sostanzialmente analoga a quella di FN, ma non tutti gli interventi di FN trovano testimonianza in varianti marginali di U.

I dati interni, quali le eliminazioni di rime ripetute, la sostituzione di locuzioni prosastiche e il rafforzamento di *enjambement*, sembrano suggerire la trafila U > FN, con il primo manoscritto latore di alcune varianti marginali che superano già la lezione per così dire a testo. Accanto a questi rilievi, la cronologia esterna dei testimoni avvalora complessivamente l'ipotesi: U è datato al 1560, e in ogni caso è stato posseduto, se non addirittura trascritto, da Scevolini, morto poco prima del 1565; FN è una copia di dedica, vergata nel marzo del 1576. Dalla lettera di dedica di FN apprendiamo che Panciatichi sostiene di aver ritrovato una sua opera che, sulla base del contenuto, ha ritenuto di dedicare alla granduchessa. Mi sembra plausibile che Panciatichi, prima di confezionare il codice di dedica, abbia voluto limare e rifinire i componimenti, sicuramente composti almeno tre lustri prima e che già alla data del 1560 circolavano con alcune varianti marginali.

Se quanto sostenuto è corretto, siamo in possesso dell'autografo di dedica dell'ultima redazione delle *canzoni spirituali* e abbiamo un testimone della precedente fase che attesta già un lavoro di riscrittura avviato.

3. Prime conclusioni – Edizioni dei testi

Il reperimento del manoscritto di Udine permette di retrodatare di almeno 16 anni la data di composizione delle *Canzoni spirituali* di Panciatichi e lascia scorgere una diffusione inattesa di questo testo. Non quindi nel contesto religioso e letterario del 1576, ma in quello attorno al 1560 deve essere inserita questa poesia: si tratta degli anni nei quali escono a stampa i *Salmi* di Bernardo Tasso[36] e *I sette salmi penitentiali* di Laura Battiferri degli Ammannati[37], solo per

[36] I *Salmi* si trovano nella quarta delle cinque parti di cui si compone l'edizione delle *Rime* (TASSO 1560).

[37] La versione dei salmi penitenziali è del 1565 (BATTIFERRI AMMANNATI 1565), mentre cinque anni prima apparvero le versioni dell'*Hinno di santo Agostino della gloria del paradiso*

fare due esempi, e lo stesso periodo nel quale Marcantonio Cinuzzi dedica a Cosimo I de' Medici, manoscritte, le sue *Ode spirituali*[38]. Abbiamo a che fare quindi con un'opera che partecipa alla fortuna della letteratura ispirata ai Salmi, che proprio negli anni Sessanta del XVI secolo ha avuto la sua massima diffusione.

Un commento alle *Canzoni* panciatichiane dovrà indagare il complesso rapporto che questi sette testi intrattengono con la ricchissima – e in parte ancora inesplorata – letteratura d'ispirazione davidica[39]: concentrerò in un prossimo lavoro questo tentativo, limitandomi per il momento a presentare le poesie in edizione critica.

Di seguito si fornisce l'edizione delle sette canzoni sulla base di FN, in nota si segnaleranno gli errori e le letture di FN (I, vv. 8 e 40; II, vv. 26 e 41; III, v. 60; IV, v. 20) e le varianti di U (senza indicarne la sigla); le discrepanze grafico-formali non verranno riportate nell'apparto. In particolare, U presenta maggiori scempiamenti consonantici rispetto a FN e ha la spiccata tendenza a rappresentare l'affricata alveolare intervocalica con il nesso *-ti-*, mentre FN riporta quasi sempre *-zi-* (eccezione: *cognitione* della lettera di dedica). Anche in considerazione dell'autografia di FN, si è optato per una trascrizione conservativa; in sintesi:

1. distinguo secondo l'uso moderno *u* e *v*;
2. riduco a *i* la semiconsonante *j*;
1. secondo l'uso moderno riduco a *i* la doppia i finale dei termini plurali (esito di parole in *-ius*/*-ium*);
2. normalizzo le iniziali maiuscole e le elimino all'inizio del verso;
3. divido e unisco con moderazione le parole secondo la prassi moderna: non intervengo nei casi in cui la riunione di parole comporterebbe il raddoppiamento;
3. sciolgo le più comuni abbreviazioni senza segnalarle;
4. mantengo l'*h* etimologica e i nessi latineggianti;
5. aggiorno e introduco i diacritici: accenti, apostrofi, punteggiatura.

Le innovazioni sopra riportate non saranno segnalate negli apparati critici.

---

e dell'*Orazione di Hieremia profeta* all'interno delle *Opere toscane* (BATTIFERRI AMMANNATI 1560, rispettivamente alle cc. N3*v*-O1*r* e O1*v*-O2*v*).

[38] Sulle *Ode* di Cinuzzi mi permetto di rinviare alla mia tesi di dottorato: FADINI 2014.

[39] La poesia spirituale cinquecentesca ispirata ai Salmi è ancora in parte terreno incognito. Per un elenco dei testi si rimanda a QUONDAM 2005, mentre per gli studi si segnalano due recenti contributi, non essendo questa la sede per una disamina approfondita della bibliografia critica: la tesi dottorato di PIETROBON 2015 e la miscellanea *Bibbia in poesia* 2015.

Canzone prima

FN, cc. 2*r*-5*r*; U, cc. 1*r*-3*r*.

6 stanze di schema aBCbAC.CDEeDfDFF, congedo YZZ (stesso metro di RVF 71, 72 e 73).

Di mille colpe grave,
quando ritorno in me, l'afflitto core,
lasso, trov'io, che, non havendo scampo
contra l'empio furore
del senso che 'l ritien, sospira e pave,
onde io, che per disir[a] d'uscirne avvampo,
questo pensiero e quel nel petto stampo;
hor mi par ben[b] se mi ricuopro e celo
e mi cerco scusar del fallir mio,
hor mi par meglio s'io
de le profonde piaghe squarcio il velo,
hor lo sdegno appresento
del mio Signor a l'alma, e mi querelo
in questo, e dal dolor premer[c] mi sento
sì che mai non hebb'io maggior tormento.
Ma poi nuovo pensiero,
il qual succede a' primi[d], mi consola,
e meco dolcemente entro ragiona,
e mentre allegro[e] vola
fra i[f] più sublimi oggetti: "Non altero[g]
– mi dice – è 'l tuo[h] Signore, anzi perdona,
humile e pio, a chi lo spirto[i] sprona
con viva fede[j] a lui, quantunque pieno

---

[a] disir] desio.
[b] ben] bene FN (*lezione ipermetra*).
[c] premer] stringer.
[d] a' primi] a questi.
[e] mentre allegro] poiché lieto.
[f] fra i] tra.
[g] Non altero] non è altero.
[h] è 'l tuo] il tuo.
[i] a chi lo spirto] a qualunque huomo
[j] con viva fede] il cor con fede.

fusse de tutti i vizi acerbi[a] e rei,
onde temer non dèi
che, come suol, non ti raccolga in seno
e, raffrenando l'ira,
non mostri agli occhi tuoi l'aër[b] sereno";
a questo dolce ragionar sospira,
e dopo il sospirar l'alma respira.
  Quindi, con le man giunte,
pentita del suo error, piena di speme:
"Egra, Signore, a te ne vengo[c] – grida –,
sana il mal che mi preme
et ha le forze mie quasi consunte;
però mi sia, Signor, fortezza e guida[d]
la tua[e] pietà, che le dogliose strida
degli erranti mortali udir ti face".
Deh, Signor mio, non con nemica verga[f],
fa' che 'l mio core alto erga[g],
ma, come suol padre clemente, in pace,
già[h] così spero un giorno
che 'l valor, ch'hor caduto[i] in terra giace,
si levi al lume che gli splende intorno,
e lo porti da l'ombre[j] al cielo adorno.
  Quando, deh, quando fia,
quando fia mai quel giorno, ahimè, ch'io senta
ragionarmi nel cor segretamente:
"Homai, lieta e contenta,
anima riedi, hor che con voglia pia
ha l'ire il Signor tuo[k] del tutto spente"?

---

[a] acerbi] infandi.
[b] l'aër] viso.
[c] ne vengo] riccorro.
[d] però mi sia, Signor, fortezza e guida] siati, signor benigno, in questo guida.
[e] la tua] quella.
[f] Deh, Signor mio, non con nemica verga], non qual nemico mio.
[g] fa' che 'l mio core alto erga] alto *è lettura non certissima in* FN.
[h] già] ché.
[i] caduto] piagato.
[j] e lo porti da l'ombre] e mi porti dall'ombre.
[k] Signor tuo] tuo Signor.

Quando sarà che questa inferma mente
stenda del voler suo l'altere braccia
e lieta le tue grazie inclite accolga?
Quando fia mai ch'io sciolga
il nodo, onde languendo il cor s'allaccia?
Deh, perché non è egli[a] hora,
che più la doglia i caldi[b] spirti agghiaccia,
s'esser più caro suol rimedio a l'hora
che l'alma inferma è di[c] speranza fuora?
    Se tu, Signor, m'aiti,
sì che peccando io non inciampi e cada[d],
contra 'l nemico sì crudele et empio,
con tua fulgente spada,
non fian mai più ver[e] me suoi colpi arditi,
e, nello scampo di sì fiero scempio,
io di questo mio cor ti farò tempio,
né sarò mai di ringraziarti sazio;
tu fra ' dannati non hai tanta[f] gloria
anzi, s'hanno memoria
del nome tuo fra così giusto strazio,
ciò più stimolo è a loro[g]
di maledirti in tanto eterno[h] spazio,
onde è ragion se l'error mio deploro[i],
ché tua pietà mi doni ampio ristoro[j].
    Insolita dolcezza,
mentre col mio Signor parlo, doglioso,
penetrando mi va di parte in parte,
segno ch'egli è[k] pietoso,

---

[a] è egli] è.
[b] che più la doglia i caldi] quando più il duol gli afflitti.
[c] che l'alma inferma è di] ché l'infermo è d'ogni.
[d] peccando io non inciampi e cada] ne' falli miei non pera o cada.
[e] mai più ver] più contra.
[f] tu fra'…hai tanta] fra'…hai già tanta.
[g] più stimolo è a loro] lor più tosto è sprone.
[h] tanto eterno] quell'eterno.
[i] è ragion se l'error mio deploro] se l'error piango, è ben ragione.
[j] ché tua pietà mi doni ampio ristoro] che la tua gratia il suo favor mi done.
[k] egli è] egli.

sente ciò ch'io gli chieggio, e quella asprezza
con cui la doglia mi premea si parte,
e 'l timor quasi in me non ha più parte;
vedi se i preghi de' fedeli han forza,
ch'a pena ho posto fine al mio gran pianto[a]
ch'egli, clemente tanto[b],
l'ardente sdegno suo subito ammorza,
e 'l furore e l'inganno[c]
de' miei nemici il fier valore sforza[d].
Però come mai più possanza avranno[e],
s'a l'hor più meco è Dio, quanto ho più affanno?[f]
Canzon, in ogni luoco[g] andrai sicura,
acciò tu renda ferma fede e mostri[h]
che Dio[i] non è mai sordo[j] a' preghi nostri[k].

Canzone seconda

FN, cc. 5*r*-7*v*; U, cc. 3*v*-5*v*.

7 stanze di schema ABBA.ACcDDEE, congedo xYYZZ (schema simile a RVF 359).

O fugaci speranze, o pensier vani
che queste menti nostre[l] possedete,
come hora più[m] d'ogni altra cosa havete

---

[a] mio gran pianto] al pianger mio.
[b] tanto] e pio.
[c] e 'l furore e l'inganno] di quai nimici degg'io.
[d] de' miei nemici il fier valore sforza] temer più homai, se così il ciel si sforza.
[e] Però come mai più possanza avranno] Come haver nel mio cor potran più seggio.
[f] s'a l'hor più meco è Dio, quanto ho più affanno?] s'allhor tu meco sei quando io sto peggio?
[g] luoco] parte.
[h] tu renda ferma fede e mostri] per te ciascun conosca e gusti.
[i] Dio] 'l ciel.
[j] sordo] tardo.
[k] nostri] giusti.
[l] menti nostre] nostre menti.
[m] hora più] più lor.

del ciel chiusi i sentieri, agiati[a] e piani.
Altri di soggiogar paesi strani[b]
have disio[c], che mai no ’l lascia ir solo,
altri salire a volo
sopra modesto ben sospira e brama,
altri in terra lasciarsi eterna fama
cerca con mille modi, e ’n questa forma[d]
segue de’ suoi felici tempi l’orma[e].
    Lasso, ben hor del mio fallir m’aveggio
quando prima mi fûr soave incarco
d’Amor lacci, ardor, ira, horror, ferro, arco[f],
e felice mi tenni in questo; hor veggio
ch’io stava male, né poteo[g] star peggio,
perché non va sì rapido torrente
come a reo fin repente[h]
e ’l ben che tien dal Ciel l’alma sbandita
– gloria, valor, beltà, ricchezza[i] e vita,
e ciò che in terra il pensier nostro ingombra –
altro non è che fumo, sogno et ombra[j].
    Beato è quel, se le speranze sono
atte a bear altrui, che de le inique
offese, onde seguìa le strade oblique,
ottenuto[k] ha dal ciel largo perdono;
o felice per noi, celeste dono,
che c’empi il cor di pensier casti e santi,
e di grazie l’ammanti,
che lo fan d’alta luce adorno sempre:
deh, perché nelle mie fallaci tempre

[a] del ciel chiusi i sentieri, agiati] chiusi i sentier del ciel, facili.
[b] strani] estrani.
[c] have disio] tiene il desio.
[d] e ’n questa forma] e a questo stato.
[e] segue de’ suoi felici tempi l’orma] spera, s’ei giunga mai, d’esser beato.
[f] lacci, ardor, ira, horror, ferro, arco] la fiamma e la faretra e l’arco.
[g] né poteo] e non potea.
[h] reo fin repente] rio fin corrente.
[i] ricchezza e] ricchezze.
[j] è che fumo, sogno et ombra] son che un breve sogno e un’ombra.
[k] ottenuto] ottenute FN.

tacqui, ché, se 'l mio error scoprivo[a] a l'hora,
l'alma del sommo ben più degna fora!
Ma poi, Signor, ch'a riguardar son volto
quanti sopra di me flagelli e pene
le tue sdegnose man di terror piene
apparecchiaro, in pentimento avvolto[b]
prego: asserena[c] il conturbato volto,
tu vedi ben che con dolor paleso
quanto ognihor t'habbia offeso,
né vo' cercando peregrine[d] scuse,
ma prima ch'altri del mio error m'accuse,
io lo confesso et, humil, prego: grata[e]
torni ver me tua tanta ira infiammata[f].
Se mi verrà dal ciel tanto favore,
molti, sospinti da sì chiaro essempio,
lasciando ogni lor vizio iniquo et empio,
ti sacraran devotamente[g] il core,
e s'empiranno di devoto ardore[h],
ch'assai[i] più gloria è al regno degli eletti,
che di cento perfetti,
d'un che piangendo i suoi peccati asconda[j],
onde se ben la schiera lo circonda[k],
qual mar vil barca, d'atri vizi e rei[l],
che faran lor, s'a me[m] propizio sei?
Tu sol, Signor, sei tramontana e porto
di questo stanco mio sbattuto legno[n],

---

[a] scoprivo] scopriva.
[b] apparecchiaro, in pentimento avvolto] habbiano apparecchiato, a te rivolto.
[c] asserena] serena.
[d] peregrine] *Corretto su precedente* pellegrine *in* FN.
[e] et, humil, prego: grata] humilemente e spero.
[f] torni ver me tua tanta ira infiammata] c'humil torni di te l'animo altero.
[g] sacraran devotamente] sacreran divotamente.
[h] e s'empiranno di devoto ardore] e ne riporterai sublime honore.
[i] ch'assai] ché via.
[j] che piangendo i suoi peccati asconda] ch'a te dal suo error faccia ritorno.
[k] la schiera lo circonda] gli saran sparsi intorno.
[l] mar vil barca, d'atri vizi e rei] superbe onde a nave i vitii rei.
[m] s'a me] se lor.
[n] di questo stanco mio sbattuto legno] della mia stanca, affaticata barca.

lo quale a te, d'infetta merce pregno[a],
rimanendo il nocchiero afflitto e smorto,
chiama dal vento di pietà conforto:
deh, tiralo, Signor, da l'horride[b] onde
a più tranquille sponde,
e mostra a lui[c] la più sicura via
di potersi salvar, che se non fia
tua luce, ch'a l'humil preghi[d] soccorre,
cieco[e] fra scogli ad annegarsi corre.

O quanto, Signor mio, son vani[f] e stolti,
né dai brut[g]i animai punto diversi,
quelli ch'essendo in mille errori immersi[h]
sprezzan venire a te, che grato[i] ascolti
i preghi di ciascun che si rivolti
a tua bontate[j] e del suo error si penta.
Fa', pio Signor, ch'io senta
de la tua grazia in me letizie estreme,
poich'in quella ho riposta ogni mia speme,
e lungi sien le pene acerbe e gravi
di che[k], pien d'ira, gli ostinati aggravi.

Canzon, s'alcun ti chiede
che tu gli narri ciò ch'io brami[l] e pensi,
di' che mi doglio di[m] miei falli immensi,
ma ch'ho nel Signor mio salda[n] speranza,
la cui menor pietà gran fallo[o] avanza.

---

[a] lo quale a te, d'infetta merce pregno] la quale a te di mille colpe carca.
[b] tiralo, Signor, da l'horride] tirala dall'alte, horribili.
[c] lui] lei.
[d] tua luce, ch'a l'humil preghi] la luce tua ch'ogni mortal.
[e] cieco] cieca.
[f] vani] ciechi.
[g] dai bruti] dagli altri.
[h] immersi] U *riporta* involti *prima di* immersi *cassato sul rigo con frego.*
[i] grato] sempre.
[j] a tua bontate] dal mondo iniquo.
[k] di che] con cui.
[l] narri ciò ch'io brami] dica quel ch'io faccia.
[m] doglio di] dolgo de'.
[n] salda] ferma.
[o] menor pietà gran fallo] pietate ogni fallire.

Canzone terza

FN, cc. 7*v*-11*r*; U, cc. 5*v*-8*r*.

7 stanze di schema ABCABC.cDEeDFF, congedo = sirma (stesso schema di RVF 129).

Spirti miei lassi che del sommo[a] bene
lo smarrito sentier ch'ognihor cercate[b]
da quel dì ch'a mirar meco vi deste
quanto fiero martir l'alma sostiene
da lo sdegno di quel che le contrate[c]
tremar fa tutte[d], e ben fûr pronte[e] e preste
queste[f] mie piante, e queste
voglie che del mio[g] mal s'accorsen[h] poco;
elle[i], correndo dietro a' propri danni,
v'invescarono[j] i vanni
et a lor[k] pace non trovâr più loco,
però senz'ali da sì basso smalto[l]
come grave salir poss'io tant'alto?[m]
Consegliatemi[n] voi che sempre foste
in ogni impresa a la mia vita scorte,
onde ritruovi alcun sentier ch'io possa
schivar[o] le reti a mia miseria[p] ascoste.
Io mi veggio dinanzi eterna morte

---

[a] sommo] nostro.
[b] ch'ognihor cercate] cercate ognihora.
[c] da lo sdegno di quel che le contrate] dal grave sdegno di colui ch'ancora.
[d] tutte] il ciel.
[e] pronte] veloci.
[f] e queste] queste.
[g] che del mio] e del [danno lor *cassato sul rigo*] suo gran.
[h] s'accorsen] s'avider.
[i] elle] quando.
[j] v'invescarono] sì v'invescaro (*con* r *corretta su precedente* t).
[k] et a lor] ch'alla sua.
[l] però senz'ali da sì basso smalto] che debbo far, dove voltar mi deggio.
[m] come grave salir poss'io tant'alto?] sì ch'io non vada ognihor di male in peggio?
[n] Consegliatemi] Consigliatemi.
[o] schivar] fuggir.
[p] mia miseria] mie rovine.

e sento fiacche a le mie forze l'ossa,
là 've[a] sol una scossa
può far ch'ella di me l'imperio[b] prenda:
già 'l[c] tempo fugge e proveder conviene[d]
pria che con aspre pene
del ciel[e] sopra di me[f] lo sdegno scenda,
né si deve aspettar quando si vede
ch'egli benigno a ravvivarci[g] riede.
Ma chi mi prestarà[h] soccorso tale
che 'l bramato mio ben già mai consegua?
Il mio valore? Ahi, che dal grave peso
de le mie colpe infranto nulla vale[i]:
quinci dal gran dolor non ha mai triegua[j]
e ne riman da quel cotanto offeso
che, giacendo disteso,
drizzar non puossi; hor chi guarda le piaghe[k]
del mio cor, per mie man[l] ridotte a tanto
che non so da qual canto
modo trovar ch'ognihor più non m'impiaghe
perché con l'arme, quale aguzzo e arruoto[m],
sempre a mio danno l'alma e 'l cuor percuoto[n].
Debbo forse sperar nelle promesse
che mi fen larghe questi sensi amici[o],
s'altro non è che simultate[p] e frode

[a] là 've] talché.
[b] l'imperio] lo scettro.
[c] già 'l] il.
[d] conviene] convene.
[e] del ciel] dal ciel.
[f] me] noi.
[g] ravvivarci] perdonarci.
[h] prestarà] presterà.
[i] de le mie colpe infranto nulla vale] delle rie colpe affranto egli sta male.
[j] triegua] tregua.
[k] drizzar non puossi; hor chi guarda le piaghe] non può surgere in piedi. Ecco le piaghe.
[l] del mio cor, per mie man] sol per sciocchezza mia.
[m] perché con l'arme, quale aguzzo e arruoto] lo strale acuto onde languisco, e pero.
[n] sempre a mio danno l'alma e 'l cuor percuoto] nell'empie man del mio nimico altero.
[o] mi fen larghe questi sensi amici] larghissime già mi fer gli amici.
[p] simultate] fintioni.

l'amicitia, che sempre inganno tesse?[a]
Miseri noi, che mentre siam felici,
et[b] il fugace ben da noi si gode,
in ogni parte s'ode
risonar il valor, la gloria nostra,
per mille lingue adulatrici e finte,
sol da viltà sospinte[c],
ma se ratto[d] fortuna il tergo mostra,
chi più gran tempo a sì vil pregio è corso[e],
men da l'huomo e da Dio trova soccorso[f].
Ecco pur ch'i feroci amici[g] armati
m'assaltano ad ogni hor con pungenti armi[h],
e se mi fido so ch'havran la palma[i]
di noi, pensieri afflitti e disarmati[j],
deh, che si chieggia al ciel soccorso parmi[k],
sprezzando homai questa noiosa salma[l]
ch'ha ingannata nostr'alma[m],
e ne difendesse dai colpi vani[no].
Che fai, alma? Che tardi? Alza la voce[p],
l'indugio[q] troppo nuoce:

---

[a] inganno tesse] il mondo resse.
[b] et] mentre.
[c] viltà sospinte] ingordigia vinte.
[d] se ratto] tosto che.
[e] chi più gran tempo a sì vil pregio è corso] voltano anch'essi ad altro loco il passo.
[f] men da l'huomo e da Dio trova soccorso] né par che degnin [altro *sul rigo, cassato*] più mirar sì basso.
[g] Ecco pur ch'i feroci amici] Intanto gli empi miei nimici.
[h] m'assaltano ad ogni hor con pungenti armi] spesse volte mi dan crudele assalto.
[i] e se mi fido, so ch'havran la palma] e temo che di noi vittoria un giorno.
[j] di noi, pensieri afflitti e disarmati] havranno: ecco che siam quasi prostrati.
[k] deh, che si chieggia al ciel soccorso parmi] Volgi al Signore ogni pensier, che d'alto.
[l] sprezzando homai questa noiosa salma] farà con grave lor vergogna e scorno.
[m] ch'ha ingannata nostr'alma] che sarai cinto intorno.
[n] e ne difendesse dai colpi vani] d'arme, ch'uscir faran suoi colpi vani.
[o] e ne difendesse dai colpi vani] *La lezione* difendesse – *trattandosi di correzione su precedente testo; la lampada di Wood non è risultata utile – è di lettura non sicura* (FN).
[p] Che fai, alma? Che tardi? Alza la voce] Che fai? Che tardi? Homai sciogli la voce.
[q] l'indugio] l'indugiar.

"Mira Dio ch'a salvarti alza[a] le mani"
– questo mi dice un nuovo spirto[b] –, ond'io
comincio a ragionar col Signor mio.
Signor, ben so che le mie grave[c] offese
son degne di provar aspre[d] vendette,
che 'l tuo giudizio agli indegni apparecchia[e],
ma la pietà, che mai sempre[f] t'accese
al nostro ben, fa che sicuro aspette
da te perdon chi 'n te si fida e specchia[g],
e nel mal non s'invecchia[h];
ecco quanto il cor mio brama e disegna[i].
Basti questo, Signor, ch'io ben comprendo
che 'l mio peccato horrendo
questa alma fa de la tua grazia indegna,
se di quel che sì piacque a l'empia voglia[j],
non la purga l'interna amara doglia[k].
"Dunque[l], lasso, post'hai sicura speme
nella pietà del gran rettor del cielo?
Non[m] sai ch'egli è sol di giustizia fonte?
Aspetta a l'error tuo le pene estreme,
senza sperar che mai pietoso velo
di lei gli scuopra[n] la serena fronte.
Ti par che le tue[o] onte
gravi debbino[p] haver già mai perdono?"

---

[a] Mira Dio ch'a salvarti alza] ecco ch'al tuo soccorso apre.
[b] dice un nuovo spirto] dicon li miei spirti.
[c] grave] gravi.
[d] aspre] l'aspre.
[e] che 'l tuo giudizio agli indegni apparecchia] con cui pruova l'inferno il tuo furore
[f] mai sempre] sempremai.
[g] perdon chi 'n te si fida e specchia] perdono il mio piagato core.
[h] e nel mal non s'invecchia] benché per lo suo errore.
[i] ecco quanto il cor mio brama e disegna] d'ardente ira tua parte sostegna.
[j] se di quel che sì piacque a l'empia voglia] e già meco pensando al mio fallire.
[k] non la purga l'interna amara doglia] sento d'haverti offeso, aspro martire.
[l] Dunque] Donque.
[m] Non] né.
[n] scuopra] abendi [?].
[o] tue] gravi.
[p] gravi debbino] fatte debbano.

Senti, Signor[a], de' miei nemici acerbi
gl'argomenti superbi?
Ma le lor false voci e 'l tristo suono[b]
odio già, pur che nella tua partita[c]
lasci a questa alma stanca audace aita[d].
   Con le ginocchia in terra[e],
canzon, s'in questa forma unque t'incontri[f]
col mio Signor, di' ch'attendo[g] soccorso
per porre il freno e 'l morso[h]
de' miei innati nemici ai duri[i] incontri,
più che mai fieri[j], e se non vien di corto
da lui l'aita[k], io sarà perso[l] e morto.

Canzone quarta

FN, cc. 11*r*-14*r*; U, cc. 8*r*-11*r*.

7 stanze di schema abbAcc.AddAeE, congedo ≡ sirma (schema di canzone non altrove attestato stando al repertorio Gorni G. 2008).

   Quando penso talhora
a la passata vita,
la qual sempre ho nodrita
rubella a te, che tutto il mondo adora,

---

[a] Signor] che temeran *cassato sul rigo*.

[b] Ma le lor false voci e 'l tristo suono] contra di te, che sei cotanto buono (*nel margine di* U *variante identica al testo di* FN).

[c] odio già, pur che nella tua partita] io non gli ascolto e non rispondo, e in tanto (*nel margine di* U *variante identica al testo di* FN).

[d] lasci a questa alma stanca audace aita] spero fornir per te l'amaro pianto U, lasci al mio tristo cor sicura aita U (nel margine).

[e] ginocchia in terra] ginocchie inchine.

[f] s'in questa forma unque t'incontri] se mai col mio signor ti scontri.

[g] col mio Signor, di' ch'attendo] di' cg'aspetto da lui presto.

[h] per porre il freno e 'l morso] che con veloce corso.

[i] de' miei innati nemici ai duri] m'apparecchiano ognhior più fieri.

[j] più che mai fieri] i miei nemici.

[k] aita] aiuto.

[l] perso] preso.

Signor, turbar[a] mi sento
da sì fiero tormento
che più d'ogni altro mal grave m'accora,
e mi conduce a tale,
questo pensier mortale,
che mi trahe quasi di speranza fora[b],
se non che poi ripenso
a tua pietade ed al tuo amore immenso.
Questo e quella[c] mi danno
ognihor nuova speranza,
ch'altro ben non s'avanza[d]
onde aspetti fornir mio lungo affanno,
a ciò ragion mi spinge,
che nel cor mi dipinge
quasi infiniti, che per prova sanno
che con forza[e] maggiore
la pietate e l'amore
d'ogni altro affetto[f] in te mai sempre stanno,
questi[g] ti spinser tanto
che ti feron vestir il mortal[h] manto.
Se cangiato non hai
e natura e costume,
che con sì chiaro lume
scoprìro al mondo i tuoi pietosi rai,
potrò ben, giustamente,
questa trepida mente
per lo timore assicurare assai[i],
e sperar che 'l[j] tuo braccio
m'habbia a trar fuor d'impaccio,

---

[a] turbar] premer.
[b] fora] fuora.
[c] Questo e quella] Quella e questo.
[d] ch'altro ben non s'avanza] poi ch'altro non m'avanza.
[e] forza] prova (FN).
[f] altro affetto] altra cosa.
[g] questi] e già.
[h] feron vestir il mortal] fero vestir del nostro.
[i] assai] homai.
[j] che 'l] valore *cassato sul rigo in* U.

come altri han[a] fatto, e da cotanti guai;
fallo, Signor cortese,
poich'io conosco le mie gravi offese.
Con le chiare e fresch'acque
de la tua grazia immensa,
smorza[b] la fiamma accensa
di quel fuoco che meco, ahi lasso, nacque:
lava le membra mie
de le sue macchie rie,
ov'incauto il cor mio[c] gran tempo giacque.
Tu, Signor, far lo devi[d]
pria che 'l mal più l'aggrevi[e],
ché contra il tuo[f] voler tanto gli[g] piacque,
e da te[h] grazia aspetta,
ch'homai de' colpi tuoi[i] teme vendetta.
Se non son vane e false
le tue dolci parole,
per cui pur creder sole[j]
l'alma che del suo ben sempre ti calse;
se l'amorosa face,
che ne promisse[k] pace,
tante volte non mai s'ascose[l] od alse;
s'hai di soccorrer detto
ogniun ch'armando il petto
di speranza t'assale o mai t'assalse;
forz'è che ciò tu facci[m],

[a] han] ha.
[b] smorza] spegni.
[c] cor mio] mio cor.
[d] devi] puoi.
[e] l'aggrevi] m'annoi.
[f] il tuo] tuo.
[g] gli] mi.
[h] e da te] sol da te.
[i] ch'homai de' colpi tuoi] come sol del tuo stral.
[j] sole] vuole.
[k] promisse] promise.
[l] s'ascose] gelossi.
[m] forz'è che ciò tu facci] far questo astretto sei (U); forza è che questo facci (U, in margine); *seconda lezione marginale di* U identica a FN.

se tutto il mondo con pietate abbracci[a].
Ah, quanta gioia havrei
se[b] del core a l'udito
sentissi, re gradito[c],
dirti che del mio mal[d] scordato sei;
quanto mi fora dolce[e]
cibo che l'alma molce[f],
per cui salute eterna impetrarei[g].
Anzi, di tanta[h] gloria,
questa fragil[i] memoria,
per obliare i sensi notrirei[j],
né fora loco, o etate[k],
a cui celassi tanta alta pietate[l].
Infin[m] sacrar ti voglio
il mio cuor per l'adietro,
Signor, poiché mi spetro,
e scaccio ardendo ogni terrestre orgoglio[n]:
io[o] sarò sacrifizio
che darà chiaro indizio
ch'hoggi nel grembo le tue grazie accoglio[p]
e de l'iniquo mondo,
qual m'ha tenuto al fondo
di miseria gran tempo, omai mi spoglio

---

[a] se tutto il mondo con pietate abbracci] ché giusto a tutto 'l mondo appare dei (*lezione identica a* FN *nel margine di* U).

[b] se] U *presenta la lezione* all'orecchie *cassata sul rigo.*

[c] re gradito] alto e gradito.

[d] dirti che del mio mal] signor, che del mio error.

[e] quanto mi fora dolce] o che nuova dolcezza.

[f] cibo che l'alma molce] nell'alma non avezza.

[g] per cui salute eterna impetrarei] a tanto ben del ciel mi sentirei.

[h] Anzi, di tanta] o come la tua.

[i] questa fragil] con eterna.

[j] per obliare i sensi notrirei] fra mille carte risonar farei.

[k] né fora loco, o etate] con più dolci parole.

[l] a cui celassi tanta alta pietate] ch'usar la penna mia fin qui non suole.

[m] Infin] Così.

[n] e scaccio ardendo ogni terrestre orgoglio] e del mio gran fallir meco mi doglio.

[o] io] ei.

[p] grazie accoglio] gratie accolglio.

e la vita rinuovo[a],
ch'altro ben nel mio cor, che Dio, non trovo[b].
Se sei bagnata, canzon mia, sopporta[c]
queste lacrime[d] amare,
ché[e] del mio sospirare
il caldo spirto di pietà ti porta[f],
e dove fè ti guida[g]:
"Pietà, pietà, Signor" domanda e grida[h].

Strofe di U assenti in F:

E se[i] dall'alto cielo
vero è che pur scendesti
in terra, e ti copresti
humile e pio del mortal nostro velo,
spinto dalla pietate,
che nel tuo petto cade,
soffrendo fame, sete, caldo e gelo
e morte alfine, io voglio
sperar che del tuo orgoglio
non mi facci provare il grave telo,
anzi le gratie note,
se chi se stesso dà più dar non puote.
...
Farò[j], se tu m'avivi
l'alma, Signor, che pere
nell'empie mani altere
del rio nimico, che si cuopre quivi,

---

[a] e la vita rinuovo] e rinovar la vita.
[b] ch'altro ben nel mio cor, che Dio, non trovo] dispongo, pur che tu mi presti aita.
[c] Se sei bagnata, canzon mia, sopporta] Perdonami, canzon, se tu sei molle.
[d] queste lacrime] delle lachrime.
[e] ché] e.
[f] il caldo spirto di pietà ti porta] vai in un tratto ardendo, e giunta al colle.
[g] e dove fè ti guida] ch'io voglio dir, s'in via.
[h] "Pietà, pietà, Signor" domanda e grida] non manchi, di' la tua ragione e mia.
[i] E se] *Questa stanza si legge in* U *in sesta posizione.*
[j] Farò] *Questa stanza, in* U, *è la penultima.*

col tuo spirto, palese
quanto tu sii cortese
a quei che son della tua gratia privi,
onde corron piangendo
a te, che 'l core aprendo
di ricevere alcun già mai non schivi,
che ben si vede chiaro
che 'l ciel non è delle sue gratie avaro.

Canzone quinta

FN, cc. 14*r*-16*v*; U, cc. 11*r*-13*r*.
6 stanze di schema ABBA.ACcDdEE, congedo xYyZZ (stesso schema di RVF 359).

Qual solitario[a] augel che perdut'habbia
i dolci figli e la cara consorte,
piangendo va la sua misera sorte,
pien di dolor e di pietosa rabbia,
tal'io, ch'ad implorar[b] muovo le labbia,
Signor, la tua pietà, ché mi console,
e con pianto e parole[c]
il mio perduto ben cerco per tutto[d],
né darò fine al lutto[e]
sin che tu non m'insegni e non m'aiute[f]
a guadagnar l'eterna mia salute[g].
Di sì grave dolore il petto oppresso[h]
mi sento, sì[i] che la mia vita homai,
non potendo soffrir più tanti guai,

---

[a] solitario] soletario.
[b] ch'ad implorar] ch'a supplicar.
[c] e con pianto e parole] con dolenti parole.
[d] il mio perduto ben cerco per tutto] piango e piansi i miei danni acerbi e rei.
[e] né darò fine al lutto] da quel dì ch'io perdei.
[f] sin che tu non m'insegni e non m'aiute] me stesso in seguitar cosa mortale.
[g] a guadagnar l'eterna mia salute] né al ciel drizzai il volo, havendo io l'ale.
[h] oppresso] carco.
[i] sì] haver.

vede al suo tristo fin correre il messo[a],
né fu sì presto il stral ch'ancise Nesso[b],
né trapassa nel ciel tanto veloce[c]
folgor che fere e cuoce[d],
quanto[e] i mal spesi miei giorni passaro[f],
e 'ndarno se n'andaro[g]
con la speme[h] più frale assai che[i] vetro,
né può l'alma ir più inanzi, o farsi a dietro.
Come vien meno né[j] può far difesa
il zolfo[k] in mezzo ad un gran foco ardente,
così quando a mirar volgo[l] la mente
nella tua faccia, o Dio[m], di sdegno accesa,
da tanto gran dolor riman sì[n] presa
che con pianto, digiun, vigilie e preghi
par ch'alfin si disleghi
da le gelate mie dogliose membra,
e così mi rimembra
che di fango[o] son fatto e vivo in fango,
e morto e vivo in tal fetor rimango[p].
Ma tu, Signor, ch'immortal vita porgi[q]
qua giù dal ciel, felici e quelli e questi[r],

---

[a] vede al suo tristo fin correre il messo] correndo è giunta a periglioso varco (U *presenta la lezione* porto *cassata sul rigo prima dell'ultima parola*).
[b] né fu sì presto il stral ch'ancise Nesso] non sì presto corsier disciolto e scarco.
[c] né trapassa nel ciel tanto veloce] fuggendo va, né si tosto dispare.
[d] folgor che fere e cuoce] quel che nel sogno appare.
[e] quanto] come.
[f] passaro] passati.
[g] e 'ndarno se n'andaro] se ne son presto andati.
[h] con la speme] con lo sperar.
[i] che] che 'l.
[j] né] e non.
[k] il zolfo] il fieno.
[l] volgo] volgo io.
[m] nella tua faccia, o Dio] signor, la faccia tua.
[n] riman sì] questa alma è.
[o] che di fango son fatto e vivo in fango] che di terra son fatto e in terra vivo.
[p] e morto e vivo in tal fetor rimango] e in terra ho da tornar di vita privo.
[q] ch'immortal vita porgi] che sempiterna vita.
[r] qua giù dal ciel, felici e quelli e questi] meni nel ciel felicemente, e sempre.

nei loro errori spaventati e mesti[a],
qual cara gregge tua, sicuro, scorgi[b],
e troppo ben di noi lassi t'accorgi[c],
però d'armi ci vesti altere e forti[d],
che vincon mille morti[e];
qui il tanto tuo valor a noi si scopre[f],
e, per le tue sante opre[g],
chi fia che le smarrite greggi viete[h],
sì ch'a la Mandria non ritornin liete?[i]
Tu sol sei quello al cui famoso nome
rendon tutte le genti honore eterno,
che con l'immenso tuo valor superno,
tolte degli error suoi le gravi some,
onde havevan[j] le forze afflitte e dome,
a la tua libertà[k] l'hai ricondotte,
et in giorno la notte
hai trasformata, e 'l tristo pianto in riso:
o re del paradiso,
di tanto bene, ch'a l'huom donar vuoi[l],
rendi a te stesso ugual cambio per noi.
La terra, il cielo e ciascun[m] altra cosa
si mutarà[n] dal suo stato primiero,
ma tu che solamente hai l'esser vero,
et in cui l'universo[o] si riposa,
questa virtute a tutti gli altri ascosa

---

[a] nei loro errori spaventati e mesti] desti con dolci et amorose tempre.
[b] qual cara gregge tua, sicuro, scorgi] sendo bisogno alla tua greggia aita.
[c] e troppo ben di noi lassi t'accorgi] e d'arme rare a guerreggiar fornita.
[d] però d'armi ci vesti altere e forti] festi di lei temer le genti estrane.
[e] che vincon mille morti] che temerarie e insane.
[f] qui il tanto tuo valor a noi si scopre] vollero contrastar col tuo volore.
[g] e, per le tue sante opre] qual con pietoso ardore.
[h] chi fia che le smarrite greggi viete] vide il bisogno e gli alti suoi lamenti.
[i] sì ch'a la Mandria non ritornin liete] vedi ti prego i miei sospiri ardenti.
[j] havevan] haveano.
[k] libertà] servitù (U *riporta la lezione* ridotte *cassata sul rigo dopo* servitù).
[l] bene…donar vuoi] ben… donar pur vuoi.
[m] ciascun] ciascuna.
[n] mutarà] muterà.
[o] l'universo] sol fermezza.

solo ti godi, e quando pur t'aggrada[a]
scoprir tua dritta strada[b],
ci fai parte sentir di tanto bene:
fa', Signor, che la spene,
che di questo nel cor mi sento[c] viva,
non sia per tua bontà d'effetto priva.
Canzon, se vita brami,
non ti fermar – ché[d] t'ammonisco – in terra,
dove il tempo fa guerra,
ma in ciel – dove[e] si vive – sempre vola[f]
e venga teco l'anima mia sola[g].

Canzone sesta

FN, cc. 16*v*-18*v*; U, cc. 13*r*-14*v*.
5 stanze di schema abCabC.cdeeDfF, congedo yZZ (stesso schema di RVF 126)

Fiume largo e profondo,
che ti mostrasti prima,
più ch'altro fosse mai, tranquillo e chiaro,
hor che m'hai tratto al fondo,
lasso, da l'alta cima
di quel gran ben ch'io possedeva, imparo
hor quanto[h] m'ingannàro
le tue promesse false,
la 've adescasti il spirto[i],
dentro un legno di mirto[j]

---

[a] t'aggrada] ti piace.
[b] scoprir tua dritta strada] tornar con noi in pace.
[c] sento] serbo.
[d] ché] ch'io.
[e] dove] ove.
[f] ma in ciel – dove si vive – sempre vola] ma vola in ciel, che solo in ciel si vive.
[g] e venga teco l'anima mia sola] et ivi aiuta quel che qui ti scrive.
[h] hor quanto] quanto allhor.
[i] la 've adescasti il spirto] per cui trahesti 'l core.
[j] dentro un legno di mirto] a seguitar l'errore.

sopra l'acque portato, oscure e salse[a],
che da pria dolci e chiare[b]
mi parver, hor piene d'horrore amare[c].
Nuotar qui non mi giova,
tanto forte mi spinge
il torrente ch'ognihor più si rinforza,
io[d] faccio ogni mia pruova
d'uscir, ma come attinge
il pie' la riva, mancami la forza,
indi a tornar mi sforza
l'onda ingrata e crudele[e]
in mezzo al gran periglio:
vedi s'è rio consiglio
creder che 'l senso[f] sia giusto e fedele,
che ci[g] promette molto
e, quel ben che dà tardi, ratto è tolto![h]
Non so dove voltarmi
a dimandar[i] soccorso
se non a te, Signor clemente e pio,
ché tu puoi, solo[j], aitarmi,
e dal mare, ov'è scorso,
tirar pria si sommerga il legno mio[k];
vedi, Signor, com'io
pur nel mio petto dentro[l]
formo pianti e parole,
e che mi pesa e duole

---

[a] sopra l'acque portato, oscure e salse] di porvi dentro il piede, onde m'assalse.
[b] che da pria dolci e chiare] l'acqua torbida e scura.
[c] mi parver, hor piene d'horrore amare] che parea a trappassar tanto sicura.
[d] io] ben.
[e] ingrata e crudele] iniqua e crudele.
[f] senso] mondo.
[g] ci] ti.
[h] e, quel ben che dà tardi, ratto è tolto] e 'l ben che [*cancellatura illeggibile*] tardi ei dà, ratto n'è tolto.
[i] dimandar] domandar.
[j] puoi, solo] sol puoi.
[k] tirar pria si sommerga il legno mio] tirar [lo spirto mio *cassato sul rigo*] col tuo valor lo spirto mio.
[l] mio petto dentro] core a dentro.

d'esser trascorso in sì profondo centro,
e però homai ti caglia[a]
che la tua grazia agli error miei prevaglia[b].
  Vero è che se vorrai
riguardare agli errori,
che tanti contra te sempre ho commessi,
sol giustizia usarai,
né sarò tratto fuori
benignamente da' miei danni espressi,
ma con quelli occhi stessi,
co' quali ognihora guardi
i tuoi figli diletti[c],
prego tu guidi e accetti[d]
e soccorra al mio mal, né venir tardi[e],
ché, quanto sento[f] e miro,
s'avvicina a l'estremo mio sospiro.
  In te sperar m'invita
la tua pietade e quanto
prometti a chi del suo fallir s'avvede,
onde aspettando aita
stassi ogniun che, con pianto
d'ogni suo grave error, perdon ti chiede;
hor poi ch'io drizzo il piede
là, Signor, dove alberga
pietà, fede e speranza[g],
fa' che quanto m'avanza[h]
il fiero senso in nulla si disperga[i],
e per singolar dono

[a] e però homai ti caglia] e se pietoso sei.
[b] che la tua grazia agli error miei prevaglia] non t'incresca ascoltar li preghi miei.
[c] figli diletti] diletti figli.
[d] tu guidi e accetti] guidi e consigli.
[e] e soccorra al mio mal, né venir tardi] il mio dubioso cor, né troppo tardi.
[f] sento] io sento.
[g] speranza] valore (U); speranza (U *nel margine* = FN).
[h] quanto m'avanza] questo mio core (U); quanto m'avanza (U *nel margine* = FN).
[i] il fiero senso in nulla si disperga] da tanta servitute in alto s'erga (U); del fiero senso in nulla si disperga (U *in margine*).

habbia io da te del mio fallir perdono[a].
L'acqua cresce, canzon, sì ch'al sicuro[b]
prega quel che ti porte[c],
a cui cede fortuna, fato e morte[d].

Canzone settima

FN, cc. 18*v*-20*v*; U, cc. 15*r*-16*v*.
5 stanze di schema AbCAbC.cDdEE, congedo xYyZZ (stesso schema di RVF 268)

Ove sono hor quell'arme invitte e rare
per cui gran[e] tempo andai
lieto, senza temer morte e fortuna?[f]
Ove son quelle grazie eterne[g] e care
che mi trahean[h] di guai,
e mi fen l'alma d'ogni error digiuna?[i]
Ov'è quel'alma et una[j]
luce che mi mostrava i suoi tesori?[k]
Ove son quelli honori[l]
ch'eran de l'alte[m] mie vittorie segno,
e del gran ben del ciel premio sì degno?[n]
Lasso, caduto son dal celeste uso[o],

[a] habbia io da te del mio fallir perdono] habbia da te del fallir suo perdono (U); habbia io da te del fallir mio perdono (U *nel margine*).
[b] ch'al sicuro] che va' via.
[c] prega quel che ti porte] porta al signore i preghi.
[d] a cui cede fortuna, fato e morte] prima che senza aiuto io qui m'anneghi.
[e] gran] già un.
[f] morte e fortuna] fortuna (ferite *sul rigo*) o morte.
[g] eterne] amate.
[h] trahean] trasser.
[i] fen l'alma d'ogni error digiuna] fero nel ben costante e forte.
[j] quel'alma et una] son quelle porte.
[k] luce che mi mostrava i suoi tesori] che del ciel mi mostraro i gran thesori.
[l] quelli honori] quegli allori.
[m] ch'eran de l'alte] ch'esser solean di.
[n] premio sì degno] felice pegno.
[o] dal celeste uso] da tanto honore.

non per sorte o per fato[a],
che non han[b] sopra il voler nostro impero,
ma per difetto mio, per uno abuso[c]
del mio desire innato[d],
posto nell'empie man del senso fero[e],
ch'hor minaccioso e altero
mi tiene al basso, e 'n tenebre sepolto,
tutto nel fango involto,
la 've[f] in tanto gran mal non posso aitarmi[g],
poi ch'incauto perdei lo spirto e l'armi[h].
Hor s'egli è vizio mio, ch'io sia soggetto
a così acerbe pene,
giustizia a te, Signor, chieder non voglio,
ch'io so ben certo che sarei costretto
da più forti catene
e da infinito e misero cordoglio[i],
ma perché sempre[j] soglio
veder qualche scintilla in notte oscura[k],
si scema la paura[l],
ché non so chi rinuova al cor la speme[m]
di non temer l'empie miserie[n] estreme
Ecco, hor, ch'io prego l'immensa pietade[o]
che, sì cortese e larga[p]

---

[a] sorte o per fato] destino o forza.
[b] han] ha.
[c] per uno abuso] che 'l mio valore.
[d] del mio desire innato] cui nulla vince o sforza.
[e] posto nell'empie man del senso fero] ho dato in preda all'inimico fiero.
[f] la 've] talché.
[g] aitarmi] aitarme.
[h] poi ch'incauto perdei lo spirto e l'armi] perduto havendo e la fortezza e l'arme.
[i] e da infinito e misero cordoglio] e romperei ad un più duro scoglio.
[j] ma perché sempre] che finhora non.
[k] veder qualche scintilla in notte oscura] conosco ben c'ho il torto, onde ne vegno.
[l] si scema la paura] al solito sostegno.
[m] ché non so chi rinuova al cor la speme] della mia salda et immutabil speme.
[n] di non temer l'empie miserie] ch'aitar mi suol nelle miserie.
[o] Ecco hor ch'io prego l'immensa pietade] Vengo a pregar quella pietade immensa.
[p] che, sì cortese e larga] che sì larga e (pietosa *cassato sul rigo*) cortese.

a qualunche[a] la vuol, si mostra ognihora,
come del bene a la mia povertade[b]
la man pietosa allarga[c];
ecco, Signor, che ’l cor mio grida e plora[d],
prega, supplica, adora
te[e], ché ’l soccorra in così gran periglio,
e gli presti[f] consiglio
d’uscir di mano a tai nemici[g] suoi,
e che libero a Dio l’inalzi poi[h].
Se tua pietà non fosse, chi potrebbe[i]
vantarsi d’esser giusto
e di vertuti haver già colmo il seno?[j]
Ma perché non t’increbbe[k]
far il giusto d’ingiusto[l],
con la tua grazia al tuo lume sereno[m]
vengo d’humiltà pieno[n],
e perché indegno, degno tu mi renda[o],
e del fuoco m’accenda[p]
la tua pietà, sì che di morte il gielo[q]
si strugga e voli ardendo l’alma in cielo[r].

---

[a] qualunche] chiunque.
[b] come del bene a la mia povertade] e i suoi ricchi thesor fra lor dispensa.
[c] la man pietosa allarga] vedi le voglie accese.
[d] ecco, Signor, che ’l cor mio grida e plora] signor, e ’l cor che riverente honora.
[e] te] lei.
[f] presti] apporti.
[g] a tai nemici] a gl’inimici.
[h] e che libero a Dio l’inalzi poi] e che libra al ciel, l’inalzi poi.
[i] Se tua pietà non fosse, chi potrebbe] S’ella non fosse, hor chi potrebbe mai.
[j] e di vertuti haver già colmo il seno] et haver haver di vertute il petto adorno.
[k] Ma perché non t’increbbe] *La lezione di* FN *è ipometra*, Ma il veder, signor mio, che tu sempre hai (U).
[l] far il giusto d’ingiusto] fatto nel mondo ingiusto.
[m] grazia al tuo lume sereno] gratia eterna alto soggiorno.
[n] vengo d’humiltà pieno] il veder ch’ogni giorno.
[o] e perché indegno, degno tu mi renda] hai del tuo grande amor mostrato segno.
[p] e del fuoco m’accenda] fa’ che pregar m’ingegno.
[q] la tua pietà, sì che di morte il gielo] quale io mi sia che tu mi presti aita.
[r] si strugga e voli ardendo l’alma in cielo] di potermi acquistar perpetua vita.

Credo, canzon, non fia[a]
bisogno che rapporti al nostro Dio[b]
quanto egli nel cor mio[c],
sa, vede, schiva, accetta; ma sia meco[d]
sempre la sua pietà, per viver seco[e].

Fonti e bibliografia

Fonti manoscritte

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VII 263 [=F]
Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Vitt. Em. 519
Udine, Biblioteca Bartoliniana, bart. 24
Udine, Biblioteca Civica "Vincenzo Joppi", f.p. 98 [=U]
Udine, Biblioteca Civica "Vincenzo Joppi", f.p. 432
Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Ita IV 150 (=5378)
Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Ita IV 171 (=5380)

Bibliografia

Battiferri Ammannati L. 1560, *Il primo libro dell'opere toscane di m. Laura Battiferra degli Ammannati*, Firenze, Eredi di Bernardo Giunta.

Battiferri Ammannati L. 1564, *I sette salmi penitentiali del santissimo profeta Dauit tradotti in lingua toscana da Madonna Laura Battiferra Degli Ammannati, con gli argomenti sopra ciascuno di essi, composti dalla medesima, insieme con alcuni suoi sonetti spirituali*, Firenze, Eredi di Bernardo Giunta.

Beccaria R. 1996, *L'esperienza religiosa di Oddo Quarto da Monopoli*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 178, pp. 3-48.

---

[a] Credo, canzon, non fia] Non bisogna, canzone.
[b] bisogno che rapporti al nostro Dio] che tu spieghi al signor quel ch'io t'ho detto.
[c] quanto egli nel cor mio] ch'ei ben mi vede il petto.
[d] sa, vede, schiva, accetta; ma sia meco] e sa ch'io voglio sol quel ch'a lui piace.
[e] sempre la sua pietà, per viver seco] gratia qui in terra, e in ciel tranquilla pace.

Bibbia in poesia 2015, *La Bibbia in poesia. Volgarizzamenti dei Salmi e poesia religiosa in età moderna*, a cura di R. Alhaique Pettinelli, R. Morace, P. Petteruti Pellegrino, U. Vignuzzi, Roma, Bulzoni.

Bononia Manifesta. 1996, *Bononia Manifesta. Catalogo dei bandi, editti, costituzioni e provvedimenti diversi, stampati nel XVI secolo per Bologna e il suo territorio*, a cura di Z. Zanardi, Firenze, Olschki.

BRIQUET C. M. 1966, *Les filigranes : dictionnaire historique des marques du papier*, Newy York, Hacker Art Books (ed. orig. 1907).

CANISIUS H. 1595, *Disputatio de substitutionibus in theses contracta quas. D.o.m.a. Henrico canisio noviomago I.c.et ss.canonum in catholica academia Ingolstadiana antecessore, juridicae facultatis decano, nec non serenissimo utriusque Bavariae duci Guilhelmo à consiliis publicè defendet in auditorio canonistarum Joannes Christophorus herschelius wolffspergensis carinthus 16.cal. April.*, Ingolstadt, Wolfgang Eder.

CAPONETTO S. 1979, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana.

CARAVALE G. 2013, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, Bologna, il Mulino.

CURIONE C. S. 1552, *Quatro lettere christiane, con uno paradosso*, Bologna, Pietro e Paolo Perusini (ma Basilea, s.n.).

DALMAS D. 2005, *Dante nella crisi religiosa del Cinquecento italiano. Da Trifon Gabriele a Lodovico Castelvetro*, Manziana, Vecchiarelli.

Ex universa philosophia 1992, *Ex universa philosophia. Stampe barocche con le Tesi dei Gesuiti di Gorizia*, a cura di M. Malni Pascoletti, Gorizia, Edizioni della laguna.

FADINI M. 2014, *L'inquietudine in versi. Le opere di Marcantonio Cinuzzi e la poesia religiosa eterodossa*, Scuola di dottorato in Studi Letterari, Linguistici e Filologici, XVI ciclo, Università di Trento, 2014, tutor Andrea Comboni.

FIRPO M. 1997, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi.

GARAVELLI E. 2004, *Lodovico Domenichi e i «Nicodemiana» di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana, Vecchiarelli.

GIACOMELLO A. 2000, *Avvisi di tesi nel Friuli del Settecento*, Gorizia, Biblioteca Statale Isontina.

GINZBURG C. 1970, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze–Chicago, Sansoni–Newberry Library.

GORNI G. 2008, *Repertorio metrico della canzone italiana dalle origini al Cinquecento (REMCI)*, a cura di M. Malinverni, Firenze, Cesati.

KRISTELLER P. O. 1992, *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, 6 voll., London-Leiden, The Warburg Institute – E. J. Brill, 1967-1992.

OLIVIERI A. 1992, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder.

OLIVIERI A. 1993, *Domenico Scevolini fra eresia ed astrologia*, in Idem, *«...Visibilia e...arcana». Ecclesiastici, eretici e vaticini nella Romagna del '500*, Bologna, Fotocromo.

PANIGAROLA F. 1584, *Theses generales ex universa ss. Theologia desumptae, et consentiente reverend. Et illustris. Patre f. Francis co gonzaga mantvano totius ordinis minorum generali ministro Parisiis in eiusdem ordinis generali capitulo, cui interfuêre 1600. Praestantiores patres, ex omnibus nationibus, etiam 4. Ex novis insulis et hierusalem, ad publicam disputationem propositae. A r. P. Fratre Francisco panigarola ordinis minorum regularis observantiae. Ss. Theologiae lectore et concionatore totius Italiae celeberrimo,* Ingolstadt, Wolfgang Eder.

PASSERINI L. 1858, *Genealogia e storia della famiglia Panciatichi descritta da Luigi Passerini*, Firenze, Cellini.

PIETROBON E. 2015, *I Salmi in volgare e la tradizione della poesia spirituale italiana nel Cinquecento*, tutor Franco Tomasi, tesi di dottorato di ricerca Scienze linguistiche, filologiche e letterarie, Università di Padova.

PIOVAN F. 1987, *Gli studi padovani di Bartolomeo Panciatichi*, in «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», 20 pp. 119-122.

QUONDAM A. 2005, *Saggio di bibliografia della poesia religiosa (1471-1600)*, in *Paradigmi e tradizioni*, a cura di A. Quondam, Roma, Bulzoni.

Ratio atque institutio studiorum 2002, *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, a cura di A. Bianchi, Milano, BUR.

SCEVOLINI D. 1561, *Serenissimo atque Inuictiss. Bohemae Regi, Maximiliano F. Ioannes Dominicvs Scoevolinvs laborem hunc qualemcunque, seque ipsum perpetuò sacrauit: maiora, nisi Deus impediat, postea sacraturus*, Vienna, Michael Zymmerman.

SCEVOLINI D. 1565, *Discorso di Domenico Sceuolini, nel quale con le auttorità cosi de' gentili, come de catolici si dimostra l'astrologia giudiciaria esser verissima & vtilissima; dannando coloro, che l'vsano malamente, & impongono necessita ne gli atti humani*, Venezia, Giordano Ziletti al segno della Stella.

SEIDEL MENCHI S. 1987, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Borighieri.

TASSO B. 1560, *Rime di messer Bernardo Tasso diuise in cinque libri nuouamente stampate. Con la sua tauola per ordine di alfabetto*, Venezia, Gabriele Giolito.

ZANARDI Z. 2003, *Ancora sulle tesi dei lettori dello Studio bolognese: una raccolta sconosciuta del XVI secolo*, in «La Bibliofilia», 105, pp. 117-166.

ABSTRACTS

ENRICO GARAVELLI, *Un capitolo inedito di Ercole Bentivoglio ad Andrea Ghetti da Volterra* (pp. 11-31).

Poeta e commediografo, Ercole Bentivoglio (1507-1573) è noto oggi soprattutto per la sua produzione satirica, pubblicata a partire dal 1546. In questo articolo si presenta un capitolo inedito indirizzato al frate agostiniano Andrea Ghetti (1510-1578), di cui si esalta la predicazione sulla giustificazione *sola fide*. Il testo, scritto probabilmente nella Quaresima del 1544 o poco oltre, rimase inedito, certamente anche per i suoi insidiosi contenuti. Lo si pubblica sulla base dei due testimoni rintracciati, il codice Milich IV 18 Akz. 1951, 289 della Biblioteca universitaria di Wrocław e l'Est. lat. 228 (α. W 2. 11) della Biblioteca Estense Universitaria di Modena.

Parole chiave: Ercole Bentivoglio, Andrea Ghetti, satira.

Ercole Bentivoglio (1507-1573), a poet and playwright, is known today especially for his satirical works, first published in 1546. This article concerns an unpublished epistolary capitolo *addressed to the Augustinian Andrea Ghetti (1510-1578), in which Bentivoglio praises a sermon of the monk on justification by faith. Probably written during or shortly after Lent in the year 1544, the poem remained unpublished due undoubtedly to its risky themes. A critical edition of the poem based on the two discovered manuscripts (Wrocław, University Library, Milich IV 18 Akz. 1951, 289 and Modena, BibliotecaEstenseUniversitaria, Est. lat. 228 [α. W 2. 11]) is provided in the appendix.*

Keywords*: Ercole Bentivoglio, Andrea Ghetti, Satire.*

GIOVANNI FERRONI, *«Siculis et Tarentinis». Teologia, esegesi e poetica nei De rebus divinis carmina di Flaminio* (pp. 33-71).

L'articolo si propone di indagare i presupposti teorici e teologici della poesia spirituale di Marcantonio Flaminio e di mostrare, sulla base di qualche esempio, le loro ricadute nella raccolta *De rebus divinis carmina* (libro VIII dei suoi *Carmina*). Nella prima parte del contributo si afferma la centralità dell'esperienza poetica di Flaminio nell'ambito della Riforma italiana evidenziando il suo stretto legame con Juan de Valdés e il suo contributo alla diffusione del messaggio di rinnovamento spirituale appreso dal maestro spagnolo; nella seconda parte si illustra, concentrandosi sulla *In librum psalmorum brevis explanatio* di Flaminio (1545) e sulla dottrina della *gemina praedestinatio*, l'accordo fra il pensiero teologico valdesiano e quello di Flaminio; nella terza infine, sulla scorta dei risultati ottenuti e dell'analisi di una delle liriche dei *De rebus divinis carmina*, si mettono in evidenza alcune caratteristiche della poesia spirituale di Flaminio.

Parole chiave: Marcantonio Flaminio, Juan de Valdés, poesia latina, Riforma italiana.

The aim of this article is to provide an analysis of the theorical and theological background to Marcantonio Flaminio's poetry and to show how it influenced his last collection of spiritual poetry, De rebus divinis carmina *(1550). In the first part, the stress is on the importance of Flaminio's poetry in the context of the Italian Reformation and his close connection with Juan de Valdés' theology. The second part deals with the doctrine of* gemina praedestinatio *in the thought of Valdés and Flaminio, particularly in* In librum psalmorum brevis explanatio *(1545). Finally, the third part offers an analysis of the text of* De rebus divinis carmina *and outlines some features of Flaminio's spiritual poetry.*

Keywords: *Marcantonio Flaminio, Juan de Valdés, Neo-latin poetry, Italian reformation.*

FRANCO TOMASI, *Le 'Rime' di Marco Antonio Pagani* (pp. 73-104)

Lo studio analizza le diverse edizioni delle *Rime* (1554, 1557, 1570) di Marco Antonio Pagani (1526-1589), figura legata alla prima esperienza barnabitica che, dopo la rifondazione dell'ordine, avrebbe fatto parte del gruppo dei dissidenti, per poi entrare nell'Ordine dei frati minori osservanti (1557). Pagani fece delle *Rime* del 1554 uno strumento di apologia della madre carismatica dei barnabiti, Paola Antonia Negri, così scopertamente da attirare le attenzioni della censura (il libro entrerà nell'*Indice* del 1559). Si impegnò poi a rivedere le sue poesie, tanto con la proposta di nuove forme del libro, quanto con l'allestimento di un autocommento, sempre però con l'intenzione di non tradire l'originario messaggio barnabitico legato alle dottrine di Battista da Crema e all'esperienza di Paola Antonia Negri. L'autore sostiene che le *Rime* di Pagani, nella loro complessa storia, rappresentano un significativo caso di poesia spirituale del secondo Cinquecento, non solo per il messaggio dottrinale abilmente dissimulato, ma anche per l'importanza che attribuiscono alla lirica nell'esperienza religiosa.

Parole chiave: Battista da Crema, Paola Antonia Negri, Marco Antonio Pagani, poesia spirituale, barnabiti.

The study analyzes the various editions of Rime *(1554, 1557, 1570) by Marco Antonio Pagani (1526-1589), a figure associated with the early phase of the Barnabites. After the refounding of the order, he is thought to have been among the dissidents before entering the Order of the Observant Friars Minor (1557). Pagani made the* Rime *of 1554 into such an overt instrument for praising the charismatic mother of the Barnabites, Paola Antonia Negri, that it drew the attention of the censors (it was put on the* Index *in 1559). He then agreed to redraft his poems both adopting new book forms and adding his own commentary with the intention, however, of not betraying the original Barnabite message deriving from the doctrines of Battista da Crema and the life of Paola Antonia Negri. The Author argues that with its complex story Pagani's* Rime *is an important example of spiritual poetry in the second half of the 16th century, not only in terms of the cleverly concealed doctrinal message but also for the importance given to lyrical poetry in religious experience.*

Keywords: *Battista da Crema, Paola Antonia Negri, Marco Antonio Pagani, spiritual poetry, Barnabites.*

MATTEO FADINI, *Le* Canzoni spirituali *di Bartolomeo Panciatichi* (pp. 105-153)

Nell'articolo si propone uno studio delle *Canzoni spirituali* di Bartolomeo Panciatichi: dopo aver dato conto del ritrovamento di un secondo testimone dell'opera prima ignoto, si tratteggia la figura di Giovanni Domenico Scevolini, possessore del secondo codice, fornendo alcuni dati nuovi per la ricostruzione del profilo intellettuale di quest'ultimo. Collazionando i due testimoni, si avanza l'ipotesi che i due manoscritti rappresentino due diverse fasi elaborative dell'opera: il manoscritto noto da tempo, autografo, testimonia la definitiva fase del testo, mentre quello per la prima volta recuperato attesta una precedente fase, pur avendo nei margini alcune varianti pertinenti all'ultima. La figura di Scevolini e il contesto geografico del secondo codice sembrano gettare una nuova luce sulla circolazione sotterranea della letteratura religiosa inquieta nel Cinquecento italiano. L'articolo presenta infine un saggio di commento alle sette canzoni e, in appendice, l'edizione critica integrale dei testi.

Parole chiave: Bartolomeo Panciatichi, Giovanni Domenico Scevolini, poesia spirituale, Salmi.

The article is a study of Canzoni spirituali *by Bartolomeo Panciatichi. After giving an account of the discovery of a previously unknown second manuscript of the work, the figure of its owner Giovanni Domenico Scevolini is outlined. This provides some new data for reshaping Scevolini's intellectual profile. Collating the two manuscripts, the hypothesis is put forward that they are two distinct stages in the writing of the work. The autograph manuscript, known of for some time, contains the final version while the only just discovered one is from an earlier phase, though it does have some variations in the margin relevant to the final stage of writing. The figure of Scevolini and the geographical context of the second manuscript cast new light on the clandestine circulation of unquiet religious literature in 16th-century Italy. The article ends with a commentary on the seven songs and, in the appendix, a complete critical edition of the texts.*

Key words: *Bartolomeo Panciatichi, Giovanni Domenico Scevolini, spiritual poetry, Psalms.*

NOTE E DOCUMENTI

La Chiesa Metodista di Padova nei primi decenni del Regno d'Italia (1866-1905). Uno studio storico e demografico

VINCENZO VOZZA[*]

1. I Registri come fonte per la ricostruzione della storia della comunità metodista di Padova

Propongo in queste pagine la ricostruzione dei primi quarant'anni di vita della comunità metodista di Padova, ripercorrendo gli anni del ministero dei pastori Piggott e Francesco Sciarelli, dei ministri ed evangelisti Ernesto Filippini Nobili, Giovanni Melis e Giuseppe Moreno – che collaborarono con loro – e dei loro successori Giovanni Stopani Bonifazi, Giacomo Della Torre e Riccardo Davio. Ho scelto come punto di arrivo di questa rassegna il 1905, perché nel contesto nazionale esso coincide con un cambio ai vertici della dirigenza dell'organizzazione metodista in Italia[1], mentre per la comunità di Padova è l'anno della ricostituzione del "Circolo Diodati", uno dei riferimenti culturali più importanti per l'evangelismo veneto di

[*] vincenzo.g.vozza@gmail.com.

[1] SPINI 2002, pp. 206-209: alla fine del 1904 il pastore americano William Burt, appartenente al metodismo episcopaliano – diverso da quello inglese per l'organizzazione interna e per i mezzi attraverso i quali si sarebbero dovuti raggiungere gli obbiettivi dell'evangelizzazione in "terra di missione" – lascia l'Italia per ricoprire l'incarico di vescovo della Conferenza metodista americana, rivolgendo la sua attenzione al nord Europa.

fine Ottocento, che segna a mio avviso il potenziamento delle strutture fondamentali sulle quali potevano reggersi la comunità, l'organizzazione interna e la pratica di culto.

I dati che utilizzerò per descrivere l'evoluzione della Chiesa Metodista di Padova fino al suo consolidamento sono reperibili all'interno dei primi quattro *Registri* di cui si è dotata la nuova comunità per censire i suoi appartenenti; non diversamente dalla prassi pastorale delle parrocchie cattoliche, infatti, la vita dei membri di Chiesa era scandita da quattro importanti momenti: il battesimo, la partecipazione alla vita della comunità confessando la fede in Cristo Salvatore (i cosiddetti "membri comunicanti" che danno il nome al relativo registro), il matrimonio e la morte, che erano riportati nei rispettivi registri[2].

La registrazione e la cancellazione dei membri di Chiesa da questi registri è un dato storico rilevante non solo per quanto riguarda l'andamento demografico della comunità stessa, ma perché fornisce anche elementi per conoscere quanti abbiano abbandonato la Chiesa cattolica per la nuova confessione o vi siano ritornati dopo un periodo di adesione al metodismo; oppure quali fossero i quartieri della città con la maggiore concentrazione di famiglie evangeliche; o, ancora, quali fossero le nazionalità degli stranieri di fede evangelica residenti a Padova.

2. *La prima predicazione metodista a Padova*

Nel 1866 Padova, insieme a tutto il territorio veneto, entra a far parte del Regno d'Italia[3]. L'evento storico è carico di conseguenze politiche e sociali anche per le minoranze confessionali cristiane: nella Penisola esse avrebbero rappresentato l'alternativa al cattolicesimo intransigente di papa Pio IX Mastai-Ferretti, appoggiato dai gruppi dirigenti clericali, conservatori e anti-modernisti.

L'opera della *Wesleyan Methodist Missionary Society* londinese aveva cominciato a guardare all'Italia in formazione come terra di missione fin dagli anni Cinquanta dell'800, e più precisamente nel 1859, quando il pastore di origini irlandesi

[2] I quattro registri presi in considerazione, attualmente privi di numero d'inventario, sono conservati presso l'Archivio della Chiesa Metodista di Padova, sita in Corso Milano, n. 6. Si ringrazia la pastora, Ulrike Jourdan, e il Consiglio di Chiesa per avermi permesso di continuare lo studio sul materiale d'archivio già in precedenza messomi a disposizione.

[3] Per la ricostruzione storica degli eventi che hanno coinvolto il metodismo padovano dalla sua fondazione all'avvento del regime fascista si veda VOZZA 2014-2015, pp. 103-122.

William Arthur[4], segretario della *Society* e inviato nel continente per sondare il terreno, decise di pubblicare la sua visita in Italia nel volume *Italy in Transition: Public Scenes and Private Opinions in the Spring of 1860, illustrated by Official Documents from the Papal Archives of the Revolted Legations*. Il Veneto viene a stento nominato nella descrizione della "Grande Pianura" (quella Padana) fatta da Arthur, quando egli scrive che «Turin is the first great city towards the west, Venice is the sorrowful Queen of the east»[5]. Di Padova, nemmeno un cenno.

L'attenzione sul Veneto e quindi sulla città che meglio poteva rappresentare il centro d'irradiazione dell'evangelizzazione metodista nel Nordest, dopo Torino, Ivrea e Milano – già affidate al pastore Richard Green e all'ex seminarista Benedetto Lissolo, in accordo con l'attività delle comunità valdesi e della Chiesa libera del capoluogo lombardo – venne richiamata nelle sue numerose lettere dal pastore Henry James Piggott[6].

La nascita e lo sviluppo di una comunità metodista a Padova si devono a questo inglese refrattario agli spostamenti, che aveva rifiutato in precedenza di intraprendere la missione in Asia perché aveva preferito occuparsi della sua Inghilterra. Egli si prese cura non solo della chiesa padovana, ma, dal 1873, anche di tutta la Chiesa Metodista Italiana, della quale fu ispiratore e cofondatore.

Non appena ebbe la possibilità di fissarsi nella piccola abitazione in via Rovina[7] (attuale via Rudena, a pochi passi dalla Basilica di Sant'Antonio da Padova) che diventerà la prima sede stabile della comunità, Henry Piggott dotò la chiesa giuridicamente eretta degli strumenti necessari per la sua corretta amministrazione, oltre all'occorrente per lo svolgimento del culto nel suo apparato liturgico (sono conservati, nella biblioteca della Chiesa innari e bibbie in lingua inglese, nonché due Vangeli in braille risalenti al periodo della prima predicazione); la Chiesa venne fornita

---

[4] Per un approfondimento biografico su William Arthur si veda WILLS 1876, pp. 557-558; HARMON 1974, pp. 145-146; CARILE 1989; STEPHENS 1997, pp. 29-46; *Metodismo italiano* 1999; SPINI 2002.

[5] ARTHUR 1860, pp. 121-122.

[6] L'opera alla quale si farà riferimento nelle citazioni di questo contribuito è *Life and Letters* 1921, di cui esiste anche una traduzione italiana in CAVAZZUTI ROSSI 2000; FINDLAY – HOLDSWORTH 1921, pp. 477-514; VINAY 1980; *Metodismo italiano* 1997; CHIARINI 1999; SPINI 2002.

[7] Così in CARILE 1985, p. 185. Dati diversi vengono riportati in CAVAZZUTI ROSSI 2008, p. 167. Dai recenti colloqui avuti con la storica del metodismo veneto Febe Cavazzutti Rossi, recentemente scomparsa (2 febbraio 2016), è d'obbligo ricordare che il padre, il pastore Gaspare Cavazzutti (1855-1950), nelle sue memorie padovane parlava di «un locale di culto, in primo tempo in casa Savioli, poi in casa Faccanoni, e quindi in una saletta al primo piano dell'edificio che si affaccia sulla piazzetta Pedrocchi» che in breve tempo era divenuto troppo piccolo per la moltitudine di convertiti e simpatizzanti.

anche di registri per l'iscrizione dei nuovi membri e per la trascrizione formale degli atti relativi alla vita della comunità.

3. Il "Registro Battesimale della Chiesa Evangelica Metodista di Padova".

Il *Registro battesimale*, numerato a coppie di pagine (le voci per la compilazione del registro richiedono due facciate contigue) contiene i nomi di centoventuno bambini battezzati dal 5 luglio 1868 al 24 giugno 1934. Di seguito, in colonna, compaiono il sesso del bambino, le generalità dei genitori, la data di nascita e del battesimo, le generalità del padrino e della madrina, la firma del ministro; al termine, una colonna è riservata alle eventuali osservazioni. Nell'arco temporale che abbiamo considerato, che per questo registro termina con la registrazione di un battesimo amministrato il giorno 26 dicembre 1904, i bambini che vengono battezzati sono settantaquattro, di cui trentacinque sono maschi e trentanove sono femmine.

Il registro metodista di Padova riserva qualche sorpresa, tanto nelle personalità che risultano iscritte, quanto nei nomi che vengono scelti per i nuovi nati. Consideriamo per il momento soltanto il secondo dato, quello dell'onomastica. I padri di famiglia sono quaranta, e fatta qualche rara eccezione – si nota, negli anni considerati, che il giovane fornaio Luigi Rampazzo fece battezzare ben nove figli – potevano contare su di una media ponderata di non più di due figli pro capite.

Nel *Registro*, al n. 3, è trascritto il battesimo di *Monti Tognetti Gaetano Ricciotti*, figlio di Gaetano Zerbin e Clementina Vivian, nato a Padova il 20 dicembre 1868 e battezzato il giorno 25 seguente. I nomi scelti per il nuovo membro di questa famiglia sono rappresentativi del clima fortemente anticlericale che, in seguito ai fatti della cronaca risorgimentale, era penetrato nella società civile padovana e, di conseguenza, era diventato elemento indirettamente associato alla comunità metodista nella propaganda anticattolica.

Che il Risorgimento italiano fosse stato la leva degli evangelizzatori metodisti inglesi e degli entusiasti italiani (per la maggior parte, sacerdoti secolari o religiosi fuoriusciti dal cattolicesimo) per la predicazione di una nuova società, liberata dai vincoli del pensiero reazionario, incarnato dai privilegi dell'aristocrazia e dell'alta borghesia filo-asburgica[8], ma soprattutto dalla presenza pervasiva del cattolicesimo, era a tal punto noto che sarebbe difficile immaginare diversamente il motivo di un così ampio consenso inziale.

---

[8] Si veda a tal proposito il contributo di DEROSAS – MUNNO 2010, p. 246; MELOTTO 2012, pp. 53-56.

Si può così comprendere il motivo che ha spinto Gaetano Zerbin, con il tacito consenso del pastore Piggott, a battezzare il figlio con i nomi di due personalità note alla cronaca per atti di opposizione armata all'autorità pontificia, Giuseppe Monti e Gaetano Tognetti, e del figlio di Giuseppe Garibaldi, Ricciotti[9]. Monti e Tognetti furono gli esecutori materiali di un attentato che colpì la caserma Serristori degli zuavi pontifici di Borgo; l'attentato avrebbe causato venticinque vittime, secondo le fonti della *Civiltà Cattolica* che pubblicarono il necrologio[10]. Quest'azione, compiutasi il 22 ottobre 1867, sarebbe stata la miccia, nelle intenzioni del giovane apprendista muratore Tognetti, per favorire l'ingresso delle truppe garibaldine a Roma. Dopo l'arresto e l'esecuzione, avvenuta il 24 novembre successivo, la notizia raggiunse rapidamente Padova e, a meno di un mese di distanza, i nomi Giuseppe Monti e Gaetano Tognetti, come "martiri" del Risorgimento italiano, già potevano comparire nel *Registro* battesimale della comunità metodista padovana.

Tra il 1868 e il 1870, fino alla breccia di Porta Pia, che pose fine all'autorità pontificia su Roma (20 settembre), il fermento risorgimentale nella piccola Chiesa di Padova – i membri *comunicanti*, come si vedrà nel *Registro* deputato, alla fine del 1870, sono tuttavia già trentaquattro – si rifletterà ancora nella scelta del nome di altri fanciulli: il figlio di Leopoldo Perozzo e della moglie Margherita Lanzetti, nato il 15 gennaio 1869 e battezzato nove giorni dopo (n. 5 del *Registro*), riceverà i nomi di *Ricciotti Menotti Garibaldi*; e, ancora, troviamo una *Annita*, battezzata il 10 gennaio 1869 e un *Romano Benedetto*, pochi giorni dopo la presa della capitale pontificia, battezzato il 2 ottobre 1870.

Il 14 dicembre 1869 nasceva anche la settima figlia del pastore Henry Piggott e della moglie Mary Ellen Brown[11], *Beatrice Itala*, la seconda dopo il trasferimento della coppia a Padova, e la quarta sopravvissuta, dopo che i primi tre figli della

---

[9] Giuseppe Garibaldi aveva a sua volta chiamato il figlio in onore di Nicola Ricciotti, fucilato dai borbonici nel corso della spedizione dei Fratelli Bandiera. Si veda CIUFFOLETTI – COLOMBO – GARIBALDI JALLET 2005.

[10] *Relazione degli ultimi giorni di Giuseppe Monti e Gaetano Tognetti giustiziati in Roma il dì 24 novembre 1868*, Roma, coi tipi della Civiltà Cattolica, 1868 (*Quaderno* n. 450 di «Civiltà Cattolica»).

[11] *Necrologio*, in «L'Italia Evangelica», 39, 30 settembre 1899; *Life and Letters* 1921, pp. 32-33. Nata a Finedon il 26 gennaio 1840 dall'agricoltore e predicatore metodista Samuel Brown, conobbe Henry J. Piggott quando questi sostituì per breve tempo il pastore locale. Si sposarono nel 1859 e si trasferirono a Brentford, dove nacquero i figli Mary Dearlove (1860) e Ralph Henry (1861). Dei figli nati in Italia, oltre a William Arthur (agosto 1862 – marzo 1863), Arnold Wycliff (settembre 1864 – settembre 1865) ed Helen (maggio 1866 – febbraio 1868), si ricordano Theodore Caro (1867), Beatrice Itala (1869) ed Henry Howard (1871). Nel 1874, dopo il trasferimento della coppia a Roma, nacque Anne Romola. Morì a Como il 24 settembre 1899, per un attacco d'asma, dopo essere tornata dal soggiorno estivo a Wolverhampton. Venne sepolta nel cimitero protestante del Testaccio a Roma.

coppia nati in Italia erano morti in giovane età prima del 1868. Purtroppo, nel *Registro* manca anche il riferimento al battesimo di Theodore Caro[12], il primo figlio maschio nato a Padova nel 1867, e del quale si sa soltanto che morì nel 1944 dopo una carriera nell'amministrazione coloniale britannica in India: *Sir* Piggott – così è ricordato – è autore di un volume, *Outlaws I Have Known, and Other Reminiscences of an Indian Judge*[13], nel quale racconta la sua carriera di giudice ad Allahabad, nell'Uttar Pradesh; di lui sono conservate alla National Portrait Gallery di Londra, alcune riproduzioni fotografiche datate 21 settembre 1927. Egli è anche curatore, insieme a Thomas Durley, della pubblicazione della prima biografia e dell'epistolario del padre nell'edizione citata del 1921, *Life and Letters of Henry James Piggott*.

Negli anni che seguirono gli eventi tumultuosi del lungo conflitto risorgimentale anche i nomi dei bambini iscritti nel *Registro* cominciano a normalizzarsi, rientrando nelle ricorrenze statistiche di fine secolo.

4. Il "Registro Matrimoniale della Chiesa Evangelica Metodista di Padova".

Anche questo secondo *Registro*, numerato a coppie di pagine (le voci per la compilazione del registro richiedono due facciate contigue) fino a dodici – la restante parte non è compilata – è strutturato a colonne nelle quali viene riportato, dopo il numero progressivo, la data e il luogo della cerimonia religiosa; il nominativo degli sposi e a seguire stato civile, l'età e la condizione (lavorativa, patria e domicilio); seguono le indicazioni relative ai genitori e ai testimoni; per finire, la firma del ministro, data e luogo di deposito dell'atto civile ed eventuali osservazioni. Il *Registro* contiene i matrimoni celebrati presso la comunità di Padova dal 16 maggio 1869 al 19 maggio 1962, per un totale di 34 iscrizioni.

Nell'arco temporale che qui prendiamo in considerazione, i matrimoni celebrati sono stati sedici – quasi la metà di quelli registrati – fino al 14 settembre 1902. Il matrimonio successivo sarà celebrato cinque anni dopo, il 10 ottobre 1907. Di quest'ultimo si avrà modo di parlare in seguito.

I primi quattro matrimoni, fino al 27 novembre 1870, riportano un'annotazione del pastore Piggott: «Non essendovi ancora matrimonio Civile nel Veneto, l'atto religioso ha la validità legale di un vero matrimonio». Le anagrafi

---

[12] Il nome *Caro* venne dato al fanciullo dalla sorella, Helen, usando il vezzeggiativo italiano con il quale la famiglia inglese si rivolgeva ai figli (il *dear* inglese). Si veda *Life and Letters* 1921, p. 68

[13] PIGGOTT 1930.

parrocchiali, infatti, furono l'unico deposito delle registrazioni civili in Veneto fino al primo settembre 1871, quando la nuova anagrafe ne assunse le competenze[14]. Fino a quel momento, in accordo con la legge austriaca, erano i parroci che dovevano assolvere alla funzione di Ufficiali dello Stato e farsi carico del deposito dell'atto e della conservazione dei *Registri*, onere questo che veniva sottoposto ad attenta osservazione da parte dei vescovi durante le loro visite pastorali[15].

Il registro dei matrimoni dei membri di Chiesa permette di esaminare almeno in parte quali fossero la provenienza sociale e le attività lavorative degli appartenenti alla comunità metodista padovana.

Consideriamo quindi i primi quattro matrimoni. Al n. 1 del *Registro* è riportata l'unione di Carlo Demin, celibe di trent'anni, di professione calzolaio, con Regina Bisello, nubile di ventisette anni, domestica. Il primo è figlio di un carbonaio, mentre la seconda di "villici", contadini senza proprietà. Questo primo matrimonio, celebrato il 16 maggio 1869, vede come testimone, tra gli altri, Pietro Bassanesi, un libraio-tipografo residente a Padova, del quale si parlerà in seguito. La seconda coppia di coniugi, trascritta nel *Registro* il giorno 24 luglio 1870, è composta dal vedovo austriaco Carlo Weyringer, di sessantasette anni, definito "benestante" – è dottore in medicina (come da *Reg. comunicanti*, n. 23) e residente in una casa nobiliare di via Sant'Eufemia, al civico n. 2958, e dalla domestica, Angiola Pellizzari, di diciassette anni, figlia di villici del bellunese. Anche in questo caso, uno dei testimoni è il Bassanesi.

Il terzo e il quarto matrimonio, quello tra il fornaio venticinquenne Luigi Rampazzo e la "fantesca" ventiquattrenne Luigia Fasolo, e quello tra Paolo Benetello e Carolina Bortolanza, entrambi ventisettenni, lui "prestinaio" e lei "contadina", vennero celebrati lo stesso giorno, il 27 novembre 1870, avendo gli stessi testimoni. Entrambe le coppie erano residenti in via Rovina, al civico n. 4304, nei pressi della sede che la Chiesa metodista aveva trovato. Come detto in precedenza, il fornaio Rampazzo avrebbe dato alla comunità padovana ben nove figli, la prima dei quali, Arpalice, si sarebbe sposata il 10 ottobre 1907 a ventuno anni con un tornitore di Ponte di Brenta, Attilio Meggiorin, residente a New York. Nel frattempo anche per il patriarca Luigi la vita era cambiata nel corso degli anni: in occasione del matri-

---

[14] *Anagrafi parrocchiali* 1989; Gambasin 1984, pp. 501-507.

[15] Dal Molin 1982, p. 308: il passaggio della diocesi di Feltre dall'Austria all'Italia portò al «declino del concetto di parrocchia intesa come ufficio e del parroco come funzionario statale del culto, con conseguenze immediate anche sotto il profilo organizzativo e funzionale. Basti pensare allo stato in cui sono tenuti, dopo il 1866, i registri parrocchiali. In qualche parrocchia sparisce addirittura il *Libro delle anime* o è tenuto, come affermano le relazioni alle visite pastorali, in stato miserevole». Si veda, per la diocesi di Padova, *Visita pastorale* 1971.

monio della figlia viene segnalato, nel *Registro*, come giardiniere, domiciliato in quartiere San Lazzaro, e la moglie è detta «donna di casa».

Un'altra famiglia viene registrata l'8 luglio 1875, quella formata da Gabriele Pizzolato, scalpellino, e Filomena Marin, sarta, entrambi domiciliati presso la villa di Carlo Weyringer. Testimone delle nozze è, ancora una volta, Pietro Bassanesi.

Non mancano i matrimoni dei ministri evangelici: il 29 agosto 1882 (al n. 8) viene registrata l'unione tra il trentino Riccardo Davio, ventiseienne, figlio del pastore Giovanni, e Anna Jähnichen, originaria di Wermsdorf (Sassonia). Il 29 ottobre 1884 (al n. 10) si trova invece il matrimonio tra Gaspare Cavazzutti, futuro ministro, allora ventinovenne, e Priska Sidonia Petzold, ventiseienne originaria di Dresda, ma entrambi residenti a Viareggio per motivi di ministero. Il loro trasferimento a Padova, come quello degli altri ministri evangelici e degli "evangelisti" (o evangelizzatori, come Vincenzo Proturlon e Maria Sbardellini, originari di Belluno, registrati al n. 11) è sintomo dell'attrattiva che la comunità metodista di Padova esercitava nel contesto missionario italiano.

Un cenno biografico merita il più volte citato Pietro Bassanesi, uno dei primi aderenti alla Chiesa metodista padovana e forse uno degli interlocutori più importanti per il pastore Piggott a Padova nei primi tre anni della sua attività evangelizzatrice.

Originario di Rovato (Brescia), il Bassanesi è iscritto alla Chiesa metodista di Padova con la moglie Francesca Del Barba, originaria di Morbegno (Sondrio), fin dal 1866[16]. La loro casa è ubicata in via Ognissanti, n. 2862, che fu anche la prima e provvisoria sede per il Piggott non appena arrivato a Padova. Il Bassanesi ebbe tre figli, Giovanni Giuseppe Barnaba, nato il 6 marzo 1868 e battezzato il 5 luglio successivo, avente come padrini Maria e Giuseppe Canale (quest'ultimo sarebbe tornato al cattolicesimo nel dicembre 1877, cfr. *Reg. Comunicanti* I, n. 62), i primi padovani ad essersi uniti alla Chiesa nel 1867; Maria, nata il 7 novembre 1869 e morta lo stesso giorno, «poco prima del battesimo»[17]; Tito, nato il 21 ottobre 1870 e battezzato il 6 novembre successivo, avente come padrini Angiola Pellizzari Weyringer e

[16] Così scrive il Piggott il 6 settembre 1866: «Our family will be a large one when all the pupils arrive. We shall have seven boarders, a French young lady from the Waldensian valleys, a certain Miss Rollier, as pupil teacher, Miss Hay, Margherita Dalla Pina, myself, wife, three children, two lads who are studying with me for Evangelical work, and three servants - twenty persons in all - and we may have more. You will see that my wife will have her hands full». Si veda *Life and Letters* 1921, p. 60.

[17] Non è chiaro, dalla nota a margine del *Registro battesimale*, se la neonata fosse stata iscritta tra i membri della Comunità in attesa di ricevere il battesimo e di conseguenza che il lutto fosse inaspettato tanto dal pastore quanto dalla famiglia; in questo caso il documento avrebbe supplito alla funzione del registro dell'anagrafe civile, non ancora in uso nel novembre del 1869.

Luigi Dal Maggio. Una nota a margine del pastore Riccardo Davio annota: «Il controindicato Bassanesi Tito ha contratto matrimonio in Torino con Rustichelli Giulia, come da atto n°98, serie B, parte 1° del relativo registro dell'Ufficio di Stato Civile del 3 febbraio 1908. Lì 13 maggio 1908».

Pietro Bassanesi risulta, nel 1872, libraio-tipografo presso la contrada dei Servi[18], e nel *Registro* dei comunicanti si legge che «Partito per Milano nell'Aprile del 1876 fa parte di quella Chiesa Metodista» insieme alla moglie. Il suo contributo per l'evangelizzazione coinvolge proprio la sua professione. Del 1868 è infatti la prima edizione del libro del ministro Piggott, *Breve storia del metodismo fino alla morte di Giovanni Wesley nel 1790 per Enrico Piggott*[19], stampata e rivenduta presso la libreria del Bassanesi. Il figlio Roberto[20], che aderì al metodismo nel 1872 probabilmente grazie alla sollecitudine del padre, lasciò la chiesa di Padova per trasferirsi a Milano (*Reg. comunicanti*, n. 43).

5. Il "Registro Mortuario della Chiesa Evangelica Metodista di Padova".

Il terzo *Registro* che prendo in considerazione è quello dei defunti. Il quaderno è diviso a colonne, disposte su pagine pari-dispari numerate a coppie, che riportano, dopo il numero progressivo, il nominativo del defunto, la paternità, la data della morte e della sepoltura; conclude uno spazio riservato alla necrologia e alla firma del ministro.

I primi funerali registrarti nella Chiesa di Padova risalgono al 1875, quando la comunità era guidata dal pastore Sciarelli. Il *Registro*, incompleto, conserva l'elenco di venticinque defunti (l'ultimo funerale registrato risale al 1888), dei quali, salvo tre casi, non è riportata la necrologia, e per pochi altri il motivo del decesso o il luogo di sepoltura. Per i decessi successivi è necessario quindi rifarsi alle "Osservazioni" presenti nel *Registro dei comunicanti*. Molti sono i nomi dei bambini che erano comparsi nel *Registro* dei battesimi, come Lidia, la figlia del ministro Giovanni Malapelle, iscritta al n. 33, il giorno 25 gennaio 1881, e iscritta al n. 15 di quello mortuario, il 17 marzo dello stesso anno. Ministro officiante di quel culto fu il Filippini che, non molto tempo dopo, accompagnò al tumulo la figlia Beatrice Va-

[18] CAVALLINI 1959, p. 65.

[19] PIGGOTT 1868.

[20] Roberto Bassanesi, «Unione Cristiana dei Giovani, Firenze. Il Campo della Silvana, 3-10 luglio 1927», relazione dattiloscritta, cc. 10 num. (ASFi, G.B. Giorgini) citato in PAGLIAI 2012, p. 226, n. 28.

lentina Carrie, morta il 15 febbraio 1882, nel giorno del suo battesimo (la fanciulla è iscritta al n. 35 del *Registro* battesimale e al n. 16 di quello mortuario).

Si riportano due necrologie rappresentative, quella del ginevrino Edoardo Rusterholz, morto l'11 maggio 1877 e sepolto due giorni dopo (al n. 4 del *Registro* mortuario) e quella di Antonio Mandruzzato, del quale viene riportato soltanto l'anno della morte, il 1880 (al n. 12 del *Registro*).

Edoardo Rusterholz – come ricordato dal ministro Davio nel necrologio che scrisse e fece pubblicare in un quotidiano – era giunto a Padova da Ginevra e aveva trovato impiego presso la famiglia del conte Michele Corinaldi[21], appartenente alla comunità ebraica di Padova, in qualità di precettore. Come membro della comunità metodista venne eletto diacono e vicepresidente del "Circolo Diodati" un anno prima della morte; alla cerimonia funebre furono presenti, oltre ai membri della famiglia Corinaldi che si erano presi cura di Rusterholz nei suoi ultimi giorni, anche il barone Treves De'Bonfili, il conte-generale Poninski e «altre dodici carrozze», indicando forse il prestigio dei partecipanti. Oltre al sermone e all'indirizzo di commiato pronunciato dai ministri Sciarelli e Martinelli, un elogio funebre venne tenuto dal professor Jules Camus[22].

Se il Rusterholz ricevette una memoria così accorata e partecipata, il Mandruzzato invece, morto nel 1880, ebbe soltanto queste parole di ricordo, che sanciscono in modo lapidario la presa di posizione della famiglia del defunto, che poteva non aver condiviso il suo orientamento confessionale: «Non sepolto nel nostro cimitero, essendo spirato in balia dell'intolleranza dei suoi famigliari stessi».

6. Il "Registro dei Membri della Chiesa Evangelica Metodista di Padova".

L'ultimo *Registro* rappresenta forse, nella sua stessa struttura formale, tutta la dinamicità di una comunità giovane e attiva come quella metodista a Padova. Compilato sul modello dei precedenti, presenta tutti i dati anagrafici necessari per censire un membro di Chiesa e consegnare una serie di informazioni molto utili per ricostruire l'andamento generale della comunità. La numerazione delle pagine è saltuaria e persino il *Registro* stesso, nella sua unità fisica, può essere suddiviso in sei parti, per un totale di tre registri, poiché la numerazione progressiva che indica i membri comunicanti riprende daccapo più volte.

---

[21] I *Corinaldi* di Padova sono conti per Regio Decreto del 21 settembre 1862.

[22] Jules Camus (1847-1917) era un docente dell'Università di Torino, botanico e entomologo, nonché storico e membro della Regia Accademia di Scienze Lettere e Arti di Modena. Per una biografia si veda TONI 1918.

La motivazione è data da due note nel frontespizio, compilate dal pastore Ludovico Vergnano[23] nell'ottobre del 1922, la prima, e la seconda dal pastore Giuseppe Verri dopo il primo giugno 1928. Si legge: «Trovato il presente Registro in completo disordine è cominciato a riordinarlo con dati possibili a rintracciarsi e seguendo la numerazione da circa il centro del registro, col numero progressivo di iscrizione e pagina, partendo dal numero 1»; e ancora «Constatato il disordine di cui sopra, pur proseguendosi l'annotazione, si è pensato di preparare un Registro N°2, raccogliendo dal presente i Fratelli che compongono la Congregazione, a datare dal 1 Giugno 1928 in poi». Possiamo così individuare quanto segue:

- *Registro I* (1866 – 22 maggio 1904), nn. 1-292 (con la duplicazione di una voce).
- *Registro II.1* (1866 – 1° gennaio 1912; nn. 1-99: viene interrotto per un aggiornamento dei dati anagrafici voluta dal pastore Ludovico Vergnano; seguono le due inserzioni, ciascuna delle quali ricomincia daccapo con la numerazione dei membri e raggiunge l'anno di insediamento a Padova del pastore (1922):
  - *Registro II*, inserzione 1° (1866 – 9 gennaio 1887), nn. 1-20: primo tentativo di riordino. Si includono le nuove comunità di Rovigo e dintorni.
  - *Registro II*, inserzione 2° (1889 – 1921), nn. 1-27: secondo e più completo tentativo di riordino.
- *Registro II.2* (riprende dal Registro II/1, 1 gennaio 1912 – 25 maggio 1930), nn. 100-196: si riprende la numerazione del *Registro II.1* e viene portata avanti dal pastore Giuseppe Verri dal 1928.
- *Registro III* (fino al 25 dicembre 1938, in ordine alfabetico), nn. 1-93.

Il *Registro I* – oggetto, nella sua interezza, di questo studio – ha la caratteristica di conservare le prime annotazioni dei pastori e dei ministri evangelici in merito agli spostamenti, ai matrimoni e ai decessi, nonché di quanti fecero ritorno alla Chiesa cattolica. Nella redazione del *Registro II*, invece, il compilatore ebbe cura di cancellare con un tratto di penna rossa i membri di Chiesa iscritti nel *Registro I* che cambiarono comunità, sia che essi si fossero trasferiti altrove sia che fossero tornati

[23] Ludovico Vergnano, di Cesena (1884-1964), si convertì al protestantesimo durante la sua permanenza a Torino per studiare medicina, avvicinandosi in seguito alla Chiesa Metodista Episcopale. Nel 1917 passò al metodismo wesleyano e nel 1919 venne accolto come pastore sotto prova; nel 1922 venne inviato a Padova dove, due anni dopo, venne consacrato pastore. Per una biografia estesa si veda Benecchi 2011, pp. 181-185; Spini 2007, pp. 162-163, 165.

al cattolicesimo; con un tratto di penna blu, invece, quanti erano già morti, e quindi non necessari nella compilazione del nuovo registro.

a) I primi sette anni del ministero di Piggott (1866-1873). Dall'arrivo del ministro inglese a Padova fino alla sua partenza per Roma, la Comunità metodista di Padova poté vantare una crescita repentina fino al 1870, anno in cui gli iscritti risultano trentaquattro, fino a quando, per ragioni diverse, dovette affrontare la prima e numerosa defezione di nove membri. La maggior parte dei nuovi iscritti proveniva dal cattolicesimo e i pochi "protestanti" presenti (non era ancora invalso l'uso di chiamare i protestanti italiani *evangelici*) provenivano dall'Inghilterra. Sul finire del 1873 gli iscritti alla Chiesa salgono a cinquanta (nel *Registro*, cinquantuno, a causa della doppia registrazione errata di un membro).

Il primo iscritto del quale è trascritta la voce "protestante" nello spazio dedicato al culto precedentemente professato, fino al 1870, è Margherita Della Pina, sposata con Enrico De Renoche, benestante londinese, registrata all'anno 1866 (*Reg.*, n. 3). Nel 1871 sono registrati anche la sorella di Margherita, Catterina Dalla Pina (recuperati nel *Reg.*, n. 45) – con i dati anagrafici scorretti – e Luigi Bert (*Reg.*, n. 35), appartenente alla famiglia dei pastori Pierre e Amédée Bert, evangelizzatori e promotori valdesi nella città di Torino[24], registrato come professore di lingue originario di Riclaretto (Torino).

Nel 1871 sono registrati anche Thomas Durley e la sorella Helen (*Reg.*, nn. 37-38), dei quali è detta l'origine inglese, la fede metodista, e che la loro professione consisteva nella direzione del collegio, meglio noto come *Istituto Internazionale*[25]. Il primo successo dell'attività pastorale della Chiesa metodista, va ricordato ancora, è stato la promozione dell'istruzione elementare e superiore, rivolta a uomini e donne. Nel quartiere del Portello, che sul finire del XIX secolo era una delle zone più povere e degradate della città di Padova, i primi metodisti crearono una scuola per bambini di strada in età scolare; inoltre, per i fanciulli più piccoli si aprirono, per la prima volta in Italia, i *Giardini d'Infanzia* o *Giardini Froebeliani*: accanto alle attività dei protestanti padovani si schierano alcune delle personalità femminili più influenti nel nord-est, tra cui Rosa Piazza ed Erminia Fuà Fusinato,

---

[24] *Archivio della Società di Studi Valdesi* (in ATV), Fondo *Famiglia Pierre e Amedeo Bert*. Per una bibliografia si veda JALLA – JAHIER 1902, p. 173; MERLOTTI 2001.

[25] *Life and Letters* 1921, pp. 73-74: «A prolonged visit to England followed, in the course of wich one of the most urgent problems in hand found its solution in the acceptance by Mr. Thomas Durley of an offer, extended to him in prssing and cordial terms, to join the Italian Mission as Vice Director of the Institution at Padua» e ancora «His satistfaction with the arrangement grew when he found himself writing to congratulate his well-loved sister on her engagement to his Vice Director and, not longer after, welcoming her at Padua ad Mrs. Durley».

che sul finire del secolo dominavano la scena pubblica con un progetto di emancipazione e valorizzazione della donna e del bambino[26].

L'*Istituto Internazionale* di Padova, invece, in quanto rivolto ad alunni di estrazione sociale diversa, godette di grande prestigio e venne appoggiato dalle ricche e importanti famiglie ebraiche della città. Nel 1868 è una scuola diurna e convitto, maschile e femminile. Agli italiani si aggiungono inglesi, svizzeri, olandesi, greci, russi e tedeschi; nel 1871 ha già tre ordini di scuole: elementare, ginnasio e indirizzo tecnico[27].

Oltre alla formazione scolastica come fondamento della promozione sociale, la *Wesleyan Methodist Missionary Society* si propose l'obbiettivo di preparare i nuovi predicatori, senza differenza di sesso e condizione sociale – a Padova, tra i primi sette "evangelisti" vi furono anche due donne – attraverso una scuola di catechesi che si svolse, inizialmente, nei locali che alcuni privati misero a diposizione al Piggott fin dal 1866.

Nel 1868 vi si svolge la prima Conferenza della Chiesa Evangelica Metodista in Italia: a quella data erano presenti in città 16 locali di culto, 24 predicatori, 179 Scuole Domenicali, 592 allievi che ricevevano istruzione scolastica. A Padova il culto si teneva nel nuovo tempio nello stabile di Via Rovina 4121 (ora Via Rudena) con la partecipazione di circa duecento-cinquanta persone[28], molti dei quali semplici simpatizzanti. Di questo primo nucleo della Chiesa metodista padovana tornarono al cattolicesimo otto membri, sei prima del 1875, uno nel 1876 e uno nel 1877;

---

[26] *Donne sulla scena pubblica* 2006, pp. 187-188. Il primo giardino Froebeliano a Padova venne istituito nel 1875, come si vede in LEUZZI 2008, p. 40; si veda anche FILIPPINI – PLEBANI 1999 e l'analisi di due documenti fondamentali per la fondazione dei centri d'infanzia, TROTTO 1909, p. 408: «il *Giardino d' infanzia* Andrea Mantegna nella città di *Padova* fu iniziato e diretto dalla signora Ida Pilotto, allora direttrice e maestra di detto Giardino comunale annesso alla scuola Scalcerle, e dalla signora Fanny Faifofer» e ancora FROEBEL s.d. [1860].

[27] Nell'Archivio della Chiesa Metodista di Padova si conservano i *Registri* degli iscritti alle classi di Inglese, Francese e Tedesco. Per una bibliografia sull'*Istituto Internazionale* si veda SPINI 2002, p. 190: l'istituto sarebbe durato fino al 1879 e sarebbe stato la residenza di molti membri di Chiesa che, passati al metodismo seguendo un'inclinazione individuale, ebbero da parte della famiglia e della società manifestazioni di pregiudizio e oltraggi. Si veda anche VINAY 1980, p. 77. Si ringrazia Febe Rossi Cavazzutti per avermi fornito la copia del resoconto di Piggott alla chiusura dell'anno scolastico 1868-69, posseduto dal padre, il pastore Gaspare Cavazzutti, pubblicato nel *Discorso pronunciato alla chiusura dell'anno scolastico 1868-69 nell'Istituto Internazionale di Padova dal direttore Enrico Piggott*, Padov, Tipografia e libreria edit. F. Sacchetto, 1869: il pastore segnalava che la novità e la qualità dell'insegnamento scolastico, unito alla disponibilità e all'apertura verso la parte più povera della società padovana – identificata con i residenti nei rioni del Portello di Porta Savonarola – aveva portato ad un notevole incremento dei frequentati l'Istituto, da venticinque a sessantacinque tra 1868 e il 1869 (ivi, p. 5)

[28] Si veda *Life and Letters* 1921, p. 72. Sui dati riportati da Carile si veda VOZZA 2014-2015, p. 110.

quattro vennero depennati dal *Registro dei comunicanti* per «noncuranza, condotta equivoca ed immoralità» nel corso degli anni successivi (1875, 1878, 1881, 1882) in seguito alle deliberazioni delle Assemblee generali; quattro si trasferirono altrove per ragioni di servizio, come il ministro Riccardo Davio, o per lo studio teologico a Roma, come il ministro Cavazzutti nel 1881. Molti altri – ben dodici – dopo un periodo di permanenza in città, avrebbero fatto ritorno nei comuni di provenienza[29]. La mobilità interna alla Chiesa fu sempre un elemento distintivo dei mandati di prima evangelizzazione, missione alla quale erano chiamati tutti gli aderenti alla comunità metodista.

b) Dopo la partenza di Piggott: il ministero di Ernesto Filippini Nobili (1874-1882). Piggott non avrebbe lasciato la Chiesa di Padova orfana della sua presenza, anche dopo il 1873. Confrontando in sinossi i *Registri*, possiamo osservare che Henry Piggott tornò a firmare l'ingresso degli iscritti o il loro battesimo o, ancora, il matrimonio; nel *Registro dei comunicanti* la firma del ministro Ernesto Filippini Nobili compare dal 3 giugno 1879 quando viene iscritta la moglie Maria (al *Reg*., n. 89), parigina di confessione valdese.

Il primo periodo dopo la partenza di Piggott per Roma, fino al 6 aprile 1879 (al *Reg*., n. 88) è privo di firma del ministro. Gli iscritti salgono di trentasette membri, dei quali diciannove provenienti dal cattolicesimo e diciotto dal protestantesimo; di questi è specificato soltanto di otto il culto anteriormente professato: due valdesi, due luterani, due evangelici e due metodisti. La nozione di "evangelico", in questo periodo, potrebbe designare un protestante proveniente dalla Chiesa Cristiana Libera.

La Chiesa Cristiana Libera, successivamente denominata Chiesa Evangelica Italiana, si costituì in seguito alla seconda Assemblea generale delle Chiese Cristiane Libere italiane, svoltasi a Milano il 22 giugno 1870[30]. Già il 17 maggio 1865, a Bologna, una parte delle sessanta Chiese Libere avevano tentato di accordarsi per la fondazione di una chiesa protestante italiana. L'accordo saltò e solo una parte di quelle comunità confluì nella Chiesa Evangelica Italiana[31].

---

29 Ad esempio, Thomas ed Ellen Durley fecero ritorno in Inghilterra; la famiglia Nardini, formata da tre anime, a Montebelluna (Treviso); altri si traferirono a Milano, come il Bassanesi; altri ancora a Firenze, Venezia, Roma, Napoli e Palermo, dove in quegli anni si erano formate altrettante comunità che avevano aderito alla Chiesa Metodista Italiana (chiesa nazionale) dopo il *Congresso* del 1873.

30 Spini 1971, p. 39.

31 Spini 1971, pp. 7-8.

Il progetto, inizialmente portato avanti dal carismatico Alessandro Gavazzi[32], ex frate barnabita, coinvolse anche le comunità valdesi e metodiste italiane; a prescindere dalle complesse vicende interne legate all'organizzazione e alle forti divergenze tra i suoi membri, la Chiesa Evangelica Italiana, in accordo con il Piggott e con gli esponenti dell'accademismo luterano e valdese, fondarono il primo istituto teologico a Roma nel 1872, esperienza che sarebbe terminata con la crisi del movimento, durante il ministero di Saverio Fera[33]. La Chiesa Evangelica Italiana sarebbe confluita definitivamente nella Chiesa Metodista Italiana nel 1904[34].

Quanto alla mobilità dei membri di Chiesa, ventiquattro iscritti erano già partiti per altre comunità tra il 1875 e il 1882, con un picco massimo nel 1878 (ben otto membri); due vennero espulsi per "noncuranza" tra 1880-1881, mentre quattro abbandonarono la Chiesa senza altre osservazioni da parte del pastore. Uno solo, nel 1877, tornò al cattolicesimo.

Vale la pena ricordare Annie Zocco (al *Reg.* n. 76), la direttrice dell'Istituto Internazionale meglio conosciuta come Annie Hay, che nel 1872 aveva sposato il pastore siciliano Gaetano Zocco[35]. A Milano Annie Hay sostituì nella sua mansione il *fratello* Jones, un reverendo inglese partito alla volta dell'Italia con il Piggott come precettore dei suoi figli; così di lei scriveva il pastore nell'aprile 1864, quando si unì alla missione: «We like Miss Hay very much indeed, and I think she will prove well suited for her position. She is quite accomplished, sings and plays beautifully, and has skill in drawing»[36].

Il 3 giugno 1879, come si diceva in precedenza, viene iscritta nel *Registro* la moglie del pastore Ernesto Filippini Nobili, del quale è riportata anche la firma. Il pastore Filippini Nobili firmerà il *Registro* fino al 15 aprile 1882 (al *Reg.* n. 123). La comunità cresce di altri trentacinque membri. La provenienza confessionale, nell'intorno di questi pochi anni, è significativa: cinque sono i cattolici e tutti italiani; trenta, invece, sono coloro che già provenivano dal mondo riformato. Tre sono detti protestanti (due dalla città di Dresda), senza altra specificazione; uno è valdese e due "metodisti wesleyani" (era forte il desiderio, a fine secolo, di rimarcare la dif-

---

[32] Monsagrati 1999.

[33] Lo studio teologico, che avrebbe dovuto raccogliere le diverse anime dell'evangelismo italiano, sarebbe sorto a Roma, quando nel 1873 la città divenne il centro delle attenzioni di Henry Piggott per la missione metodista in Italia. L'esperienza si sarebbe conclusa qualche anno dopo, per il fallimento delle intese con le altre confessioni riformate. Per la prima facoltà teologica di Torre Pellice, sorta nel 1855, si veda Garrone 2005, p. 185. Si veda anche Vozza 2014-2015, p. 112.

[34] Spini 1971, pp. 199-203.

[35] Per una biografia di Gaetano Zocco si vedano le due necrologie di Prisinzano 1916; Piggott 1916. Si veda anche la ricostruzione storica di Ferrara 2007, pp. 59-60, 109-110.

[36] *Life and Letters* 1921, p. 60.

ferenza con il metodismo americano che, nella sua struttura episcopaliana e nelle suo stesso *modus operandi*, divergeva di gran lunga dalla matrice inglese). Ventiquattro sono, invece, i membri di Chiesa definiti "evangelici". Nove sono italiani; quattro evangelici (di una quinta, nell'elenco, non viene specificata la provenienza) vengono dalla città di Dresda; otto dalla Svizzera e uno dalla Prussia.

La grande immigrazione in proporzione al peso della Chiesa metodista e – in secondo luogo – alla stessa città di Padova, può essere spiegata analizzando il fenomeno della crescita demografica che, alla fine del XIX secolo, si è manifestata non solo in Italia, ma anche in Germania. Per quanto riguarda l'incremento demografico della città di Dresda, attorno al 1871, con l'ingresso della Sassonia nell'Impero tedesco, la popolazione risultava quadruplicata rispetto all'inizio del secolo, raggiungendo le quattrocentomila unità: una congiuntura favorevole è stata lo sviluppo dell'industria mineraria, che ha attirato manodopera da tutto il paese, causando, di contro, un forte aumento dell'emigrazione dei soggetti non adatti al lavoro pesante[37]. Sono infatti tutte donne le sei (o forse sette, vedi *infra*) nubili iscritte come istitutrici o *bonne*, termine francese per indicare la bambinaia. Quattro di esse troveranno occupazione presso le famiglie benestanti ebraiche padovane dei Romanin, dei Benedetti e dei Corinaldi (Reg. nn. 102, 105-107). Padova rappresentava, a tutti gli effetti, la prima città con una forte presenza protestante del nord-est.

Anche l'immigrazione degli evangelici svizzeri è frutto del cambiamento delle proporzioni demografiche nel tessuto sociale più soggetto all'emigrazione lavorativa. Con l'industrializzazione del paese, tra 1880-1890 fino al 1914, gli svizzeri cattolici rappresentarono l'esercito di riserva di un paese in via di industrializzazione. Essi emigrarono dalla zona delle Prealpi francesi, dalla Germania meridionale, dall'Austria e dall'Italia e si insediarono nella Svizzera centrale, contribuendo a sviluppare il settore industriale. Nei cantoni di tradizione protestante così si verificò l'aumento incontrollato della presenza cattolica (emblematico è il caso di Zurigo: nel 1826 i cattolici erano 458, 160 dei quali restavano soltanto per il periodo estivo; nel 1850 salgono a 2700, ovvero il 6,6% della popolazione cittadina; alle soglie del Novecento, i cattolici in città erano circa il 25%). Oltre al peso sociale, i cattolici cominciarono ben presto ad organizzarsi in gruppi e organizzazioni confessionali, che assunsero sempre maggior peso nella vita politica del paese[38].

---

[37] I dati riguardanti la città di Dresda sono riportati *Dall'espansione allo sviluppo* 2005, p. 236; *Vie dell'industrializzazione* 1997, p. 961; TRANFAGLIA – ZUNINO 1998, pp. 204-206 (vedi tabella).

[38] Anche in Svizzera il fermento delle associazioni cattolico-conservatrici a tutela dei lavoratori avevano preceduto il documento pontificio della *Rerum Novarum* (1891) di papa Leone XIII, divenendo il soggetto di grandi cambiamenti nella strutturazione dei rapporti tra il mondo

Fatte queste premesse, si può capire con maggiore chiarezza come il flusso migratorio cattolico in Svizzera e la "cattolicizzazione" delle forti associazioni dei lavoratori possano aver spinto famiglie di protestanti a cercare nuove possibilità in Italia, reduce dai fermenti liberali del risorgimento. Come per le giovani donne di Dresda, anche per gli svizzeri Padova dovette sembrare una destinazione adeguata.

c) Il ministero di Melis e Bonifazi (1883-1891). Una delle ultime iscritte dal ministro Filippini Nobili fu la moglie del ministro Giovanni Melis, Ginevra (*Reg.*, n. 122), ministro che sarà responsabile della comunità di Padova per il biennio 1883-1884. Dopo di lui, a firmare le iscrizioni sarà il ministro Giovanni Stopani Bonifazi fino al 1891. Raggruppando questi due mandati, osserviamo l'aumento del numero dei membri di Chiesa di 102 unità (103, se si accetta anche l'errore di trascrizione al *Reg.*, n. 145). I dati a disposizione diventano sempre più ridotti, venendo a mancare per la maggior parte le informazioni relative alla paternità, a luogo di nascita e alla domiciliazione, preferendo in questo caso indicare semplicemente *Padova*.

Nel Registro si legge che ventiquattro sono gli iscritti provenienti dal cattolicesimo, un quarto dei nuovi membri di Chiesa (*Reg.*, nn. 124-226). Dei settantotto evangelici (ormai è invalso l'uso comune di designare con tale denominazione tutti i protestanti in Italia, senza alcuna differenza, soprattutto dopo la presa di consapevolezza di una certa uniformità confessionale da parte delle singole Chiese della Penisola)[39] dieci provengono dalle famiglie già iscritte alla Comunità, essendo i figli di alcuni dei primi aderenti.

Solo di alcuni è detta la patria di origine, e tra questi, ancora due donne provenienti da Dresda e quattro svizzeri. Anche le informazioni su quanti hanno lasciato la Chiesa negli anni successivi, o chi ne è stato espulso, sono più rare e annotate con trascuratezza. Si può desumere che almeno quaranta-tre membri di Chiesa abbiano lasciato la Comunità in un periodo compreso tra il 1884 (quindi, almeno un anno dopo l'iscrizione nel *Registro*) e il 1892. Con sicurezza, grazie alle date annotate, diciassette membri lasciarono la Chiesa tra 1884-1888, con un picco massimo nel 1888.

Tra le personalità che sono iscritte nel *Registro*, vale la pena ricordarne alcune. Innanzitutto è iscritta la moglie del ministro di culto Bonifazi, Armida (al *Reg.*, n. 135). Lei e il marito partiranno per la comunità di Intra nel settembre 1893. Ancora, altre due giovani donne nubili (al *Reg.*, n. 152 e n. 161), Berta Schach e una

---

politico, la classe operaia e i proprietari delle industrie. Una panoramica sul cattolicesimo svizzero negli anni in questione viene data da ALTERMATT 2002, p. 207.

[39] Si veda MASELLI 1974, p. 257, citato in VOGEL 2011, pp. 1025-1042.

svizzera, Fanny Müller, proveniente da Wintertur (cantone tedesco), sono entrambe bambinaie in casa del barone Treves. Altri tre svizzeri, Maria e Andrea Melchior e Giovanni Scharplaty (al *Reg.*, nn. 193-195) sono registrati come "caffettieri" domiciliati presso il Caffè Pedrocchi di Padova. Insieme a loro anche Sebastiano Bereny, di patria ignota e proveniente dal cattolicesimo (al *Reg.*, n. 202).

Ancora, è iscritta la cantante Isabella Meyer Plattis, sposa di un Marzolo (al *Reg.*, n. 204); della donna, già confessante l'evangelismo, è conservata una fotografia in vesti esotiche presso la Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, ritratta dal fotografo ferrarese Francesco de Rubeis[40].

d) Il ministero di Della Torre (1893-1904). La prima parte del *Registro* dei comunicanti, che conserva il primo nucleo dei membri di Chiesa stilato nel corso degli anni dai ministri deputati, termina con il reverendo Giacomo Della Torre (al *Reg.*, nn. 226-292). I nuovi iscritti sono sessantasei, di cui undici provenienti dal cattolicesimo e tra gli evangelici, nove sono definiti "protestanti", soprattutto coloro che geograficamente provenivano dalla Svizzera: si noti, in questo senso, la marcata differenziazione identitaria che nel corso del tempo si è venuta a creare tra l'Italia riformata, fiera della sua seppur recente storia, e il resto dell'Europa protestante. L'ultimo iscritto del ministero di Della Torre, risalente al 22 maggio 1904, è Ermelinda, la figlia del ministro (al *Reg.*, n. 292), che segue, dopo molto tempo, l'iscrizione della madre Carolina, originaria di Pontedecimo (al *Reg.*, n. 227) e i fratelli Armando e Ida (al *Reg.*, nn. 228-229), avvenuta nel settembre 1893. Più tardi, seguiranno i figli Ferruccio e Salvo (al *Reg.*, nn. 275-276). Il pastore Riccardo Davio scriverà, a margine, che la famiglia Della Torre si trasferirà a La Spezia nell'agosto 1904.

La compilazione di quest'ultima parte del *Registro*, se possibile, è ancora più lacunosa di informazioni rispetto alle precedenti. Tra i nuovi ascritti, provenienti dal cattolicesimo, vi è un'intera famiglia composta di sette membri, la famiglia dell'orologiaio Guariento. Oltre alla famiglia Della Torre, che si trasferirà per motivi di ministero a La Spezia nel 1904, due sono i membri allontanatisi volontariamente dalla Chiesa e venti quelli che hanno cambiato comunità tra il 1899-1903. Altre informazioni non è possibile reperirle.

---

[40] BIBLIOTECA COMUNALE DELL'ARCHIGINNASIO, Bologna, [*Isabella Mayer Plattis: cantante] / Premiata fotografia F. De Rubeis, Ferrara [esec. ca. 1880] 1 foto: albumina; 133x100 mm. Avrebbe sposato Antonio Marzolo, figlio di Francesco e di Ottavia Melandri Contessi; dalla coppia nacquero due figli, Francesco e Isabella Marzolo.

7. Considerazioni finali.

Il Registro dei comunicanti ha offerto una panoramica interessante di una Chiesa padovana dinamica, che ha rappresentato nel corso degli anni un punto di riferimento per l'evangelismo italiano e il protestantesimo europeo. Le informazioni che sono state recuperate dall'indagine demografica raccontano una comunità intessuta nelle vicende storiche che avevano cambiato il volto dell'Italia, formatasi nel Risorgimento liberale, anti-cattolico e incline all'interventismo sociale.

Mentre molta parte della Chiesa cattolica considerava gli articoli del *Sillabo* (1864) di papa Pio IX Mastai-Ferretti come il documento che tracciava le linee guida dell'agire sociale moralmente corretto – e tra questi era ribadito il divieto di leggere le opere dei protestanti[41] – la *Wesleyan Methodist Missionary Society* continuava la sua attività evangelizzatrice in tutta la Penisola, conquistando alla modernità e all'interventismo sociale molti uomini e donne che avevano beneficiato dei progressi del cristianesimo riformato.

Confrontando il *Registro I* (costituito complessivamente da 291 voci) con il *Registro II* (il *Registro II.1* e il *Registro II.2* contano insieme 196 membri indicizzati) si può notare che il secondo, benché si tratti di un aggiornamento del primo che si protrae fino agli anni Trenta, al 1912 elenca novantanove membri di chiesa ancora in vita, quando, al 1903-1904, stando *Registro I*, i membri di Chiesa erano centocinquantaquattro: ciò permette di identificare il momento della crisi della comunità padovana, e lo colloca tra il 1875 e il 1884, quando, tenendo conto degli ingressi e delle uscite, e considerato il fatto che solo dal 1875 vengono segnalati i funerali (e questo non permette purtroppo una corretta valutazione in cifre della mortalità), la comunità aumenta approssimativamente del 24%. Dal 1884 al 1893 l'aumento è del 52% circa, e negli ultimi dieci anni presi in considerazione, ovvero fino al 22 maggio 1904, l'aumento è del 26% circa.

L'elemento che sfugge a queste considerazioni, basate sull'analisi quantitativa dei dati ufficiali registrati nei documenti della comunità, è invece la stima dei simpatizzanti o di quanti sostenessero la Chiesa senza essere per questo identificati come *evangelici*: questo dato, per il quale si riserva uno studio successivo, potrà esse-

[41] Pio IX, *Sillabo*, 1864: «IV – Socialismo, comunismo, società segrete, società bibliche, società clerico-liberali. Tali pestilenze, spesso, e con gravissime espressioni, sono riprovate nella *Epist. Encicl. Qui pluribus*, 9 novembre 1846; nella *Alloc. Quibus quantisque*, 20 aprile 1849: nella *Epist. Encicl. Nostis et Nobiscum*, 8 dicembre 1849; *nella Alloc. Singulari quadam*, 9 dicembre 1854; nell'*Epist. Quanto conficiamur*, 10 agosto 1863». Le società bibliche, come la *Società Biblica Britannica e Forestiera*, avevano cominciato a diffondere testi in traduzione grazie all'attività del vescovo di Messina, l'agostiniano Gaetano Maria Garrasi, attraverso l'isola di Malta, dal 1812. Si veda a tal proposito *Società Biblica Britannica* 2004.

re desunto dalla documentazione finanziaria, ovvero dai *Libri cassa*, dai *Libri contabili* e dai bollettari per le ricevute – conservati presso l'Archivio della Chiesa Metodista di Padova – dai quali emergono molte altre personalità note alla storia padovana di fine Ottocento.

Bibliografia

ALTERMATT U. 2002, *Il cattolicesimo sociale svizzero intorno al 1891,* in *I tempi della Rerum Novarum*, Catanzaro, Rubbettino, pp. 203-210.

Anagrafi parrocchiali 1989, *Anagrafi parrocchiali e popolazione nel Veneto tra XVII e XIX secolo*, a cura di F. Agostini, Vicenza, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa.

ARTHUR W. 1860, *Italy in transition*, London, Hamilton, Adams & Co.

BENECCHI V. 2007, *Guardare al passato, pensare al futuro. Figure del metodismo italiano*, Torino, Claudiana.

CARILE S. 1985, *Il metodismo. Sommario storico*, Torino, Claudiana.

CARILE S. 1989, *I metodisti nell'Inghilterra della Rivoluzione industriale*, Torino, Claudiana.

CAVALLINI E. 1959, *La stampa a Padova nei secoli XIX e XX* in *Libri e stampatori in Padova. Miscellanea di studi storici in onore di Mons. G. Bellini, tipografo editore libraio*, Padova, Tipografia Antoniana, pp. 33-69.

CAVAZZUTI ROSSI F. 2000, *Henry James Piggott, Vita e lettere*, Torino, Claudiana.

CAVAZZUTI ROSSI F. 2008, *Presenza protestante nel Veneto del 1800* in *Insediamenti greco-ortodossi, protestanti, ebraici*, Roma, Gregoriana Libreria Editrice, pp. 145-194.

CHIARINI F. 1999, *Storia delle chiese metodiste in Italia 1859-1915*, Torino, Claudiana.

CIUFFOLETTI Z. – COLOMBO A. – GARIBALDI JALLET A. 2005, *I Garibaldi dopo Garibaldi: la tradizione famigliare e l'eredità politica*, Manduria, Pietro Lacaita Editore.

DAL MOLIN G. 1982, *La parrocchia-villaggio nella diocesi di Feltre,* in *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea: atti del II Incontro seminariale di Maratea, 24-25 settembre 1979*, Napoli, Edizioni Dehoniane.

Dall'espansione allo sviluppo 2005, *Dall'espansione allo sviluppo: una storia economica d'Europa*, a cura di A. Di Vittorio, Torino, Giappichelli.

DEROSAS R. – MUNNO C. 2010, *La* nobiltà veneta *dopo la caduta della Repubblica: verso la costruzione di un'élite regionale,* in «Ateneo Veneto», 197, pp. 233-274.

Donne sulla scena pubblica 2006, *Donne sulla scena pubblica. Società e politica in Veneto tra Sette e Ottocento*, a cura di N. M. Filippini, Milano, Franco Angeli, pp. 187-188.

FERRARA R. 2007, *Movimenti evangelici in Sicilia dal Risorgimento al fascismo*, Catanzaro, Rubbettino.

FILIPPINI N. M. – PLEBANI T. 1999, *La scoperta dell'infanzia: cura, educazione e rappresentazione (Venezia, 1750-1930)*, Venezia, Marsilio.

FINDLAY G.G. – HOLDSWORTH W.W. 1921, *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society*, London, vol. IV.

FROEBEL F. W. s.d. [1860], *Manuale pratico dei giardini d'infanzia: ad uso delle educatrici e delle madri di famiglia di Federico Froebel; composto sopra i documenti tedeschi da F. J. Jacobs*, Milano, Civelli.

GAMBASIN A. 1984, *Le anagrafi parrocchiali dei nati nel Veneto. Legge statale e legge canonica durante l'Ottocento* in *Trasformazioni economiche e sociali nel Veneto fra XIX e XX secolo: convegno di studio, Vicenza, 15-17 gennaio 1982*, a cura di A. Lazzarini, Vicenza, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, pp. 501-507.

GARRONE D. 2005, *Per i centocinquant'anni della Facoltà valdese di teologia*, in «Protestantesimo», 60, pp. 185-197.

HARMON N. B. 1974, *The Encyclopedia of World Methodism,* Nashville, United Methodist Publishing House, vol. I.

JALLA J. – JAHIER A. 1902, *Histoire de l'église de la Tour*, Torre Pellice, Imprimerie alpine.

LEUZZI M. C. 2008, *Erminia Fuà Fusinato: una vita in altro modo*, Roma, Anicia.

Life and Letters 1921, *Life and Letters of Henry James Piggott*, ed. by T. C. Piggott and T. Durley, London, The Epworth Press, J. Alfred Sharp.

MASELLI D. 1974, *Tra Risveglio e Millennio: storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli: 1836-1886*, Torino, Claudiana.

MELOTTO F. 2012, *Risorgimenti in provincia. Legnago durante la dominazione austriaca (1816-1866)*, Legnago, Fondazione Fioroni.

MERLOTTI A. 2001, *"Stranieri al Piemonte": i Valdesi nella storiografia piemontese dell'Ottocento*, in *La Bibbia e i tricolori. I Valdesi fra le due emancipazioni 1798-1848*, Torino, Claudiana, pp. 455-492.

Metodismo italiano 1997, *Il metodismo italiano (1861-1991)*, a cura di F. Chiarini Torino, Claudiana.

MONSAGRATI G. 1999, *Gavazzi, Antonio (in religione Alessandro)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 52.

PAGLIAI L. 2012, *Unionismo fiorentino negli anni Venti. L'Associazione Cristiana dei Giovani di Firenze* in «Annali di Storia di Firenze», 7, pp. 195-233.

PIGGOTT H. J. 1868, *Breve storia del metodismo fino alla morte di Giovanni Wesley per Enrico Piggott*, Padova, Libreria di Pietro Bassanesi.

PIGGOTT H. J. 1916, *Gaetano Zocco*, in «L'Evangelista», 25, (22 giugno 1916).
PIGGOTT T. C. 1930, *Outlaws I Have Known, and Other Reminiscences of an Indian Judge*, Edinburgh, Blackwood.
PRISINZANO F. 1916, *In Memoriam*, in «L'Evangelista», 24, (15 giugno).
Società Biblica Britannica 2004, *La Società Biblica Britannica e Forestiera, 200 anni di storia*, a cura di D. Maselli e C. Ghidelli, Roma, SBBF.
SPINI G. 1971, *L'Evangelo e il berretto frigio: breve storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870-1904)*, Torino, Claudiana.
SPINI G. 2002, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana.
SPINI G. 2007, *Italia di Mussolini e protestanti*, Torino, Claudiana.
STEPHENS W. P. 1997, *Le origini britanniche della Chiesa metodista italiana*, in *Il metodismo italiano 1861-1991*, Torino, Claudiana, pp. 29-46.
TONI G. B. 1918, *In memoria del socio prof. Giulio Camus (1847-1917)*, Modena, Società Tipografica Modenese.
TRANFAGLIA N. – ZUNINO P. G. 1998, *Guida all'Italia contemporanea (1861-1997)*, Milano, Garzanti, vol. 2.
TROTTO P. 1909, *La scuola elementare a Padova negli ultimi cent'anni (1805-1906)*, Firenze, Roberto Bemporad.
Vie dell'industrializzazione 1997, *Le vie dell'industrializzazione europea: sistemi a confronto*, a cura di G. L. Fontana, Bologna, Il Mulino.
VINAY V. 1980, *Storia dei Valdesi*, vol. 3: *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana.
Visita pastorale 1971, *La visita pastorale di Federico Manfredini nella diocesi di Padova: 1859-1865*, a cura di M. Piva, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
VOGEL L. 2011, *Comunità e pastori del protestantesimo italiano* in *Cristiani d'Italia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 1025-1042.
VOZZA V. 2014-2015, *Centocinquant'anni di metodismo a Padova. Uno sviluppo storico dagli esordi al primo Novecento,* in «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere e Arti», parte III: Memorie della Classe di Scienze Morali, 127, pp. 103-122.
WILLS J. 1876*, The Irish Nation: its history and its biography,* [Edinburgh], A. Fullarton & Co. Edinburgh, London, and Dublin, vol. IV.

Giovanni Huss il veridico di Benito Mussolini. Riflessioni sul destino di un libro

Francesca Tasca*

"Habent sua fata libelli"

Nel 2015 si è celebrato il seicentesimo anniversario della morte al rogo di Jan Hus, avvenuta a Costanza, sul Bodensee, il 6 luglio del 1415. Numerose sono state le iniziative editoriali, convegnistiche e commemorative promosse per la ricorrenza. Di esse si darà resoconto per le pagine del «Bollettino della Società di Studi Valdesi» in un successivo diverso contributo: si stanno, infatti, ancora attendendo significative opere a tutt'oggi in corso di pubblicazione.

Qui si desidera, invece, attirare l'attenzione del lettore su un libro non ancora abbastanza conosciuto, che venne ideato e scritto da un Benito Mussolini trentenne: *Giovanni Huss il Veridico*[1]. Edito nella seconda metà del maggio 1913 a Roma per la casa editrice Podrecca e Galantara[2], il volumetto (119 pagine, di piccolo forma-

* francesca.tasca@freenet.de email

[1] Mussolini 1913. Per i rimandi al testo nelle seguenti note si fa riferimento alla riedizione anastatica Mussolini 2006.

[2] Guido Podrecca e Gabriele Galantara, fondatori dell'omonima editrice, sono noti soprattutto per la pubblicazione del periodico satirico «L'Asino» (1892-1925). Su tale pubblicazione si veda *L'Asino* 1970.

to)[3] costituiva l'ottavo titolo della serie "Collezione storica dei Martiri del Libero Pensiero" che, inaugurata dal *Giordano Bruno* del socialista Arturo Labriola[4], era programmaticamente dedicata a noti perseguitati dalla Chiesa di Roma: Arnaldo da Brescia, Tommaso Campanella, Paolo Sarpi, Galileo Galilei, Aonio Paleario, Pietro Carnesecchi e, appunto, Jan Hus[5].

Dopo una brevissima prefazione, il libro si articola in sei capitoli. Il primo capitolo delinea il contesto, soprattutto ecclesiastico, del XIV secolo e mette in rilievo alcune personalità che avrebbero anticipato elementi hussiti ("L'epoca e i precursori di Huss")[6]. Il secondo ed il terzo capitolo illustrano la vita, l'azione e la morte di Jan Hus ("Huss il veridico"[7] e "Verso Costanza")[8]. Dedicato agli scritti del riformatore boemo, il quarto capitolo ne focalizza soprattutto il trattato sulla simonia ("L'opera")[9]. Il quinto capitolo narra i fatti di guerra successivi alla morte di Hus e le battaglie taborite ("Zizka e la guerra hussita")[10]. Il sesto – ed ultimo – capitolo sviluppa, infine, la polemica di Mussolini contro i giudizi espressi su Hus dal "pallido e smunto"[11] cardinale Joseph Hergenröther nell'*Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* ("La critica ortodossa e Huss")[12]. Il volume propone, inoltre, in una sorta di appendice documentaria ("Dall'epistolario di Huss")[13] stralci di alcune

---

[3] In sedicesimo. Si segnala, inoltre, che il volumetto è corredato da alcune illustrazioni. Di queste, un paio ascrivibili al valdese Paolo Paschetto. Cfr. MOLA 2006, p. 6.

[4] LABRIOLA 1910 (I martiri del libero pensiero, 1).

[5] DAL CANTO 1910 su Aonio Pleario (I martiri del libero pensiero, 2); DAL CANTO 1910, su Pietro Carnesecchi (I martiri del libero pensiero, 4); RIZZINI 1911, su Arnaldo da Brescia (I martiri del libero pensiero, 5); PITTALUGA 1911 su Galileo Galilei (I martiri del libero pensiero, 6); PICCA s.d., su Paolo Sarpi (I martiri del libero pensiero). Della stessa casa editrice e degli stessi anni, si segnala anche PICCA 1911, su *I martiri del giornalismo nella Roma papale*. Non è stato possibile rintracciare il libro su Tommaso Campanella, pur annunciato. Si notano, inoltre, alcune incongruenze nella pubblicazione della serie. Bisogna al riguardo ricordare che tale poca sistematicità fu carattere tipico delle diverse attività ed iniziative di Podrecca e Galantara. A proposito si veda anche MUSSOLINI 1961, p. X: «Doveva essere il numero 8 della "Collezione storica de *I martiri del libero pensiero*", diventato poi il numero 7, forse per la soppressione di un volume. Qualche esemplare ha infatti il numero 7 impresso a stampiglia sul numero 8».

[6] MUSSOLINI 1913, pp. 19-33.

[7] Ivi, pp. 34-58.

[8] Ivi, pp. 58-71.

[9] Ivi, pp. 73-83.

[10] Ivi, pp. 84-99.

[11] Ivi, p. 101.

[12] Ivi, pp. 100-104.

[13] Ivi, pp. 107-142.

lettere di Jan Hus, precedute dalla prefazione scritta da Martin Lutero all'epistolario del sacerdote boemo per l'edizione del 1537[14].

Quasi trent'anni fa Renzo De Felice scriveva che «il *Giovanni Huss* non solo non può essere letto, ma non fu neppure concepito come un'opera storica. Discuterlo sotto questo profilo è un assurdo. La sua unica lettura può essere politica e in relazione alle idee, alla personalità politica di Mussolini»[15]. Tale affermazione non può che trovarci in larga misura ancora d'accordo. Quindi, e innanzi tutto, è necessario tentare di ricollocare *Giovanni Huss il Veridico* nella biografia intellettuale di Benito Mussolini. Ad oggi sono tre le ipotesi sulla prima genesi dell'opera. Secondo Yvon De Begnac, biografo ufficiale di Mussolini, il *Giovanni Huss* del 1913 avrebbe costituito l'esito di un percorso intrapreso dal futuro Duce con la commemorazione di Giordano Bruno, tenuta il 17 febbraio 1907 a Tolmezzo, nella Carnia – dove Mussolini era in quell'anno maestro elementare – e proseguito, poi, con il saggio su Friedrich Nietzsche *La filosofia della forza*, apparso su «Il Pensiero romagnolo» alla fine del 1908. Un itinerario in più tappe, insomma, attraverso cui Benito Mussolini avrebbe progressivamente delineato una sorta di fondamento mistico-religioso all'urgenza rivoluzionaria[16]. Renzo De Felice, invece, arretra ulteriormente le origini del libro. Il noto studioso colloca il primo concepimento dell'opera addirittura tra il 1902 e il 1904, ossia negli anni del soggiorno svizzero di Mussolini[17]: «per noi il *Giovanni Huss* è, e in larga parte resta», afferma lo storico del Fascismo, «un'opera giovanile, legata essenzialmente all'esperienza svizzera di Mussolini e ai momenti più accesamente anticlericali della formazione della sua personalità»[18]. Benché entrambe le ipotesi di datazione appaiano molto suggestive, più sicuri, solidi e documentati sono, però, gli esiti delle recenti indagini di Pavel Helan[19]: lo studioso ceco ha, infatti, messo ben in luce come il libro venne redatto da Benito Mussolini in vista dell'allora imminente cinquecentenario dell'esecuzione di Jan Hus. Per la celebrazione dell'evento nel 1915 si sarebbe dovuto svolgere a Praga un Congresso, promosso dalla sezione ceca dell'organizzazione internazionale del "Libero Pensiero" ["Volnà myšlenka"]. Tale congresso tuttavia non si svolse, a causa dello scoppio della Prima Guerra mondiale[20].

---

[14] LUTHER 1536 e LUTHER 1537. Per la propria traduzione Benito Mussolini utilizzò però BONNECHOSE 1846.

[15] DE FELICE 1988, p. 17.

[16] Ivi, pp. 11-12.

[17] Ivi, pp. 13-14.

[18] Ivi, p. 16.

[19] HELAN 2006, che contiene anche la prima e unica traduzione integrale in ceco. Si veda la recensione in lingua italiana di TRIA 2007, pp. 373-375.

[20] HELAN 2000, p. 310.

Oltre al primo conflitto mondiale bisogna ricordare che un'altra guerra è con sicurezza legata all'origine e al destino di questo libro. Dalla autobiografia di Mussolini si scopre – ed è dato unanimemente acquisito – che parte del libro su Hus venne scritta a cavallo tra il 1911 e il 1912, probabilmente durante i cinque mesi di detenzione a Bologna[21]: il futuro dittatore era stato, infatti, incarcerato a seguito delle tumultuose manifestazioni svoltesi a Forlì, organizzate dalle forze socialiste contro la partecipazione italiana alla guerra di Libia[22].

L'autentico interesse per *Giovanni Huss il Veridico,* in cui prevale un intento polemico e profondamente anticlericale, non risiede, comunque e come s'è già detto, nella ricostruzione storica che offre. Del resto, come lo stesso Mussolini afferma nella prefazione, il libro attinge quasi esclusivamente a letteratura secondaria, soprattutto di lingua francese[23]. Il volumetto si configura, quindi, come una compilazione, e per di più piuttosto approssimativa, non priva di segnali di trascuratezza, imprecisioni, refusi, nonché veri e propri errori fattuali. Per di più, Benito Mussolini non manca di proiettare su Jan Hus lo spirito socialista[24] e di investire le vicende del sacerdote boemo di sue proprie soggettive concezioni, magari al tempo ancora *in nuce*. Vi sarebbe, ad esempio, la possibilità di individuare nella celebrazione della rivolta hussita contro l'Impero germanico già i germi del futuro nazionalismo di Mussolini[25]; o di ravvisare nell'esaltazione mussoliniana di Jan Hus quella che sarà l'idea del futuro Duce sul ruolo delle grandi individualità e dei leader negli eventi storici. È stato fatto, inoltre, notare come Jan Hus potesse rappresentare per Mussolini un personale modello di opposizione, con cui identificarsi idealmente[26].

---

[21] De Felice 1988, p. 13.

[22] Helan 2000, p. 311.

[23] Mussolini 1913, pp. 15-16: «A titolo bibliografico dirò che assai nelle mie ricerche mi sono giovato degli scritti di Luigi Loger pubblicati nella "Revue Suisse" (1879) *Huss et les Hussites;* del Bezhold *Storia della Riforma in Germania;* del Cantù, *Racconti di Storia Universale;* della *Biografia Universale;* del Cardinale Hergenröther, *Storia Universale della Chiesa;* e di qualche altro minore». Per le opere e gli autori qui citati, si vedano: Léger 1880-1886, in cui si raccolgono i contributi "Jean Huss" e "Jean Zizska" già editi sulla «Revue Suisse»; von Bezold 1902; Cantù 1838-1847; Hergenröther 1904-1910.

[24] Mussolini 1913, p. 23: «E ogni eresia ci presenta infatti qualche contenuto sociale, talvolta socialistico. Gli eretici parlano in nome del popolo e al popolo».

[25] Helan 2000, p. 314: «It must be emphasized that this endorsement of the Bohemian Reformation's national aspirations – rather than their first rejection (which might have been expected from a true-blue socialist) – gave the first warning of Mussolini's impending defection from internationalism to nationalism». Pavel Helan cita Bernard-Benthley 1958: contributo che, però, non ci è stato possibile né rintracciare né meglio individuare.

[26] Al riguardo significativo è il fatto che Mussolini usasse talora "vero eretico" come pseudonimo per se stesso. Nella medesima direzione si potrebbe interpretare anche l'affermazione «L'eresia è uccisa dal partito politico» (Mussolini 1913, p. 99): nel *Giovanni Huss* il riferimento

Al di là di tutto ciò si ritiene, però, che il reale valore di *Giovanni Huss il veridico* – nonché l'originario motivo di riflessione che ispira le presenti pagine – risieda soprattutto nell'emblematico destino vissuto dal libro dopo la sua prima pubblicazione nel 1913. Un destino fatto di riedizioni, rimozioni, recuperi e riscoperte.

Composto, come si è visto, negli anni del socialismo radicale di un Mussolini trentenne e mangiapreti, il libro voleva originariamente denunciare la costante corruzione nonché la stupida grettezza della Chiesa Romana e si proponeva – come enfaticamente affermato dallo stesso autore (e futuro dittatore!) nella *Prefazione* – di suscitare «nell'animo dei lettori l'odio per qualunque forma di tirannia spirituale e profana, sia essa teocratica o giacobina»[27]. S'è detto che l'opera venne scritta in larga misura durante i cinque mesi di detenzione vissuti da Mussolini a Bologna, a causa della partecipazione a tumulti contro la Guerra di Libia. Eppure la prima (parziale) ripubblicazione del *Giovanni Huss* si collocò in un'atmosfera diametralmente opposta. Un paio di capitoli vennero, infatti, riproposti nel gennaio 1918 su *Il Popolo d'Italia*[28]: con essi Mussolini non solo voleva sostenere, su base nazionalistica, l'indipendenza boema contro l'Impero Austroungarico[29], ma intendeva anche sferrare un'ulteriore offensiva contro la Chiesa Cattolica. Il direttore del giornale non mancava occasione per accusarla di disfattismo e anti-italianità, specie da quando sul conflitto in corso si era dichiarata contraria al protrarsi della «inutile strage»[30].

Tra la pubblicazione del 1913 e quella del 1918 l'atteggiamento nei confronti della partecipazione bellica mutò, quindi, del tutto da parte di Mussolini: dapprima, oppositore di piazza all'intervento in Libia; poi, voce di sostegno alla Prima Guerra mondiale dalle pagine di un quotidiano nazionale. Tra le due pubblicazioni permane, però, un costante comune denominatore. È l'attacco contro un unico e medesimo destinatario: la Chiesa Cattolica. O, per maggiore esattezza, la carducciana «vecchia vaticana lupa cruenta»[31] – come viene chiamata nelle pagine del *Giovanni Huss*.

È questa la prioritaria ragione per cui, dopo essere salito al potere e, soprattutto, a ridosso della stipulazione dei Patti del 1929 con la Chiesa Cattolica, Benito Mussolini fece sistematicamente togliere dalle biblioteche pubbliche il libro. Il mes-

---

è ai Taboriti, che avrebbero schiacciato l'autentico afflato del sacerdote boemo. Ma l'affermazione sembrerebbe applicabile ai rapporti sempre più tesi e conflittuali di Mussolini con il Partito Socialista.

[27] Mussolini 1913, *Prefazione*, p. 8.

[28] Mussolini 1918.

[29] Helan 2003, pp. 93-102, in particolare p. 97. Si veda anche Helan 2008, pp. 255-292.

[30] De Felice 1988, p. 7.

[31] Mussolini 1913, p. 63. Giosuè Carducci, *Ode alla città di Ferrara*, v. 163.

saggio rivoluzionario ed anticlericale che trasmetteva era, infatti, ormai troppo stridente con la nuova identità di Duce[32]. Seppur così piccolo, *Giovanni Huss il Veridico* era, insomma, ormai davvero ingombrante. Il volumetto, rimosso dai cataloghi bibliotecari e dal passato del dittatore, diventò così pressoché introvabile: una vera e propria rarità per bibliofili[33].

Tale strategica rimozione fisica, tale forzata consegna del silenzio, tale *damnatio memoriae* venne, di contro e per quanto possibile, pubblicizzata nell'Italia del tempo dagli antimussoliniani "come una ennesima prova del «tradimento» di Mussolini, di quanto il "duce" fosse un cinico, un opportunista e voltagabbana, pronto ad ogni palinodia pur di soddisfare la sua sete di potere»[34]. Una simile finalità denigratoria motivò anche la pubblicazione in traduzione inglese del *Giovanni Huss* negli Stati Uniti, a New York, proprio nel 1929, anno del Concordato[35].

Negli anni precedenti il secondo Conflitto mondiale si registrano ancora due traduzioni: nel 1937 una traduzione parziale in lingua ceca ad opera di Anežka Loskotovà – vedova di František Loskot, leader della sezione ceca del "Libero Pensiero"[36] – e, nel 1939, una nuova traduzione in lingua inglese. Questa seconda traduzione inglese, dieci anni dopo la prima, venne realizzata per i tipi della Italian Book Company – l'eteroclita casa editrice che costituì per lungo tempo un punto di riferimento per la comunità di emigrati italiani negli Stati Uniti[37] – e venne voluta e sostenuta per iniziativa di ammiratori italiani del Duce: forse nostalgicamente orgogliosi della propria patria e del suo roboante dittatore (ma forse anche non troppo informati sugli sviluppi più recenti della politica mussoliniana).

---

[32] Il secondo capitolo termina, ad esempio, con la una citazione carducciana: «Quando porge la man Cesare a Piero/da quella stretta umano sangue stilla» (MUSSOLINI 1913, p. 58). Cfr. Giosuè CARDUCCI, *Via Ugo Bassi*, vv. 1-2.

[33] DE FELICE 1988, pp. 8-9: «Del *Giovanni Huss* nessuno più parlò e le poche copie di esso conservate in pubbliche biblioteche furono tolte dai cataloghi sottratte alla pubblica lettura, che divenne – come avrebbe scritto Paul Gentizon nel suo *Rome sous le faisceau* – qualcosa "que les amateurs se disputent à prix d'or». DE FELICE 1965, p. 88, nota 2: «Quando Mussolini diventò duce del Fascismo e dittatore d'Italia, iniziò la sua politica di riavvicinamento alla Chiesa Cattolica, le copie superstiti di *Huss, il Veridico* perirono in un *autodafé* e oggi il libro è quasi introvabile».

[34] DE FELICE 1988, p. 9.

[35] MUSSOLINI 1929. DE FELICE 1988, *Introduzione*, pp. 9-10: «In occasione della Conciliazione il Giovanni Huss fu addirittura tradotto in inglese (...), ovviamente senza autorizzazione dell'autore e sulla base di una copia in possesso di Gaudens Megaro, il futuro autore di *Mussolini in the making*, il migliore studio dedicato a Mussolini lui ancora vivo e, in particolare, alla sua personalità e formazione giovanile sino al suo affermarsi sulla ribalta nazionale come direttore dell'*Avanti!*».

[36] MUSSOLINI 1937 (24 pagine). Cfr. HELAN 2000, p. 310.

[37] MUSSOLINI 1939.

Le vicende editoriali del *Giovanni Huss* assumono una diversa, ma non meno emblematica, virata negli anni seguenti il secondo conflitto mondiale, dopo che, terminato il Ventennio tra le macerie, iniziava la storia repubblicana. Il volumetto venne, infatti, ripubblicato a Roma nel 1948 per iniziativa della casa editrice massonica EDINAC: in forma assolutamente identica a quella del 1913 (anche nell'apparato iconografico) e senza nemmeno un rigo di presentazione[38]. Solo la fascetta di copertina riportava una sintetica ed ammiccante presentazione: «Un libro del quale si è sempre sentito parlare e che nessuno ha mai potuto leggere, perché ritirato dall'autore prima dei Patti Lateranensi». Le ragioni di tale ripubblicazione sono facilmente intuibili. È noto come nel 1948 si fosse nel pieno di quell'aspra campagna elettorale con cui prese abbrivio la storia della Repubblica Italiana. Nello scontro tra anticlericalismo militante e Chiesa Romana per l'egemonia culturale sul nascente Stato, l'area massonica voleva ricordare ai nostalgici del Fascismo, nell'imminenza del voto, l'autentica, originaria posizione di Benito Mussolini, *prima* dei Patti Lateranensi, sulla «vecchia vaticana lupa cruenta». E il *Giovanni Huss*, lo si è visto, era al proposito indiscutibilmente paradigmatico.

Bisognerà in seguito attendere ben quarant'anni perché una nuova edizione della singola opera veda la luce[39]: nel 1988 e per l'editrice palermitana Bonanno, con un'introduzione dello storico Renzo De Felice[40]. Gli intenti della ripubblicazione – che manca dell'appendice con gli *excerpta* dalle lettere di Hus e la relativa prefazione di Martin Lutero – erano ormai del tutto estranei all'arroventata attualità politica. Si voleva, piuttosto ed essenzialmente, sanare la difficoltà per il pubblico dei lettori di reperire un testo raro, che contribuisce, però, ad una ricostruzione più completa dell'itinerario intellettuale e politico di Benito Mussolini. E proprio in tale direzione si muove anche l'accurata introduzione di Renzo De Felice[41].

Dopo tale iniziativa editoriale, la più recente riedizione in lingua italiana di cui siamo a conoscenza è per l'editrice – dichiaratamente massonica – Arktos di Carmagnola (To). Questa, nel 2006, ha ripubblicato in forma anastatica la rimossa opera di Benito Mussolini, accompagnandola con un'introduzione di Aldo Alessandro Mola e una nota di Giovanni Oggero, fondatore delle Edizioni Arktos[42]. Questa nuova edizione si propone di riportare alla luce e di sottolineare l'originario legame di Benito Mussolini e del nascente Fascismo con il mondo massonico: un sodalizio poi brutalmente negato con l'ascesa al potere, fino ad essere del tutto reciso con

---

[38] MUSSOLINI 1948 (Collezione storica de "I martiri del libero pensiero", 8).

[39] Un'ulteriore edizione si trova in MUSSOLINI 1961, pp. 271-327. Tale edizione è accompagnata da una *Nota informativa* di nemmeno dieci righe, *Ibid.*, p. X.

[40] MUSSOLINI 1988.

[41] DE FELICE 1988, pp. 7-20.

[42] MUSSOLINI 2006.

l'emanazione nel 1925 delle leggi anti-massoniche[43]. L'editore Oggero[44] – formatosi nelle fila di "Ordine Nuovo", massone e convertito all'Islam sciita – intride le pagine introduttive del *Giovanni Huss* di un'accesa polemica verso la più attuale politica italiana: aperte sono le accuse nei confronti di diffuse tendenze clericali e reazionarie ma, anche, contro la Lega Lombarda[45]. In pagine prodighe di focosa aggettivazione, non viene risparmiata neppure la Massoneria che, ormai «profanizzata»[46], non sarebbe più in grado di svolgere un magistero di autentica laicità nell'Italia di inizio XXI secolo.

«Habent sua fata libelli»: i piccoli libri hanno un loro proprio destino, affermava il grammatico latino Terenziano Mauro. Come si è visto, sono proprio i destini attraversati da *Giovanni Huss il Veridico,* nei poco più di cento anni che intercorrono tra la sua prima pubblicazione ed oggi, a rendere questo *libellus* oggetto e motivo di particolare riflessione e indagine. Le vicissitudini del volumetto sono indubbiamente più interessanti del suo stesso contenuto. Di Jan Hus, del crepitio delle fiamme del suo vero rogo, resta, infatti, nello scritto di Mussolini poco più di un titolo. Fin dalla sua prima edizione (e poi anche nelle successive), l'intrecciarsi di polemiche e accuse, il sovrapporsi di attacchi e contingenze politiche, hanno avvolto e offuscato la straordinaria, autentica testimonianza cristiana del sacerdote boemo.

Ed è così che Jan Hus ha continuato ad essere consumato, incenerito, messo a tacere. Il suo rogo distruttivo ha continuato ad essere alimentato: non più, come a Costanza nell'estate del 1415, da legna o da ceppi, ma da ogni libro che ne ha manipolato l'autentica fisionomia personale e religiosa, che ne ha trasmesso una voce distorta o, addirittura, non sua. E così è accaduto pure delle sue ceneri: disperse non più nelle acque del Reno ma nelle controversie ideologiche, negli strattonamenti polemici, nelle rivendicazioni di parte, frutto di eventi ben più recenti.

Si auspica che il seicentenario appena celebrato abbia promosso soprattutto un ritorno alle fonti *di* e *su* Jan Hus. E non abbia dato la stura a pubblicazioni che, esattamente come è stato per il centenario del 1915 con *Giovanni Huss, il Veridico* di Benito Mussolini, ne alimentano, invece, il rogo. Ma di questo si darà valutazione in un prossimo intervento.

---

[43] TERZAGHI 1950; VENZI 2008.

[44] OGGERO, *Nota dell'editore*, in MUSSOLINI 2006, pp. 9-13.

[45] Ivi, p. 13: «Eppure oggi vi è un gruppo politico che sfoggia con sicumera le sue prospettive xenofobe, razziali, antimassoniche (vi è la pregiudiziale antimassonica nel suo statuto), che dichiara di voler minare l'Unità italiana, rimpiange la dominazione austriaca, offende il tricolore nazionale e pur celebrando riti neo pagani inalberando i simboli dei catari-albigesi ed adottando il verde dell'Islam dichiara di voler difendere la civiltà cattolica».

[46] *Ibid.*

Bibliografia

BERNARD P. P., BENTHLEY G. B. 1958, *Mussolini on Huss: Notes on the Birth of a Fascist*, in «Colorado College Studies», 1.

BONNECHOSE E. 1846, *Lettres de Jean Hus écrites durant son exil et dans sa prison, avec une Préface de Martin Luther, traduites du latin en français*, Paris, Delay.

CANTÙ C. 1838-1847, *Storia universale*, Torino, Pomba, 20 voll.

DAL CANTO A. 1910, *Aonio Paleario*, Roma, Podrecca e Galantara (I martiri del libero pensiero, 2).

DAL CANTO A. 1910, *Pietro Carnesecchi*, Roma, Podrecca e Galantara (I martiri del libero pensiero, 4).

DE FELICE R. 1965, *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920*, Torino, Einaudi.

DE FELICE R. 1988, *Introduzione*, a B. MUSSOLINI, *Giovanni Huss il veridico*, Acireale, Bonanno, 1988 (Nostos, 4).

HELAN P. 2000, *Mussolini Looks at Jan Hus and the Bohemian Reformation*, in «The Bohemian Reformation and Religious Practice», 4, pp. 309-316.

HELAN P. 2003, *Mussolini e le legioni cecoslovacche*, in «eSamizdat», I, pp. 93-102.

HELAN P. 2006, *Duce a kacíř. Literární mlédí Benita Mussoliniho a jeho kniha Jan Hus, muž pravdy* (L'attività letteraria del giovane Benito Mussolini e il suo libro "Giovanni Huss, il Veridico"), Brno, Marek.

HELAN P. 2008, *Mussolini's attitude to the Czechoslovak cause during the Word War I*, in «Historica: Historical Sciences in the Czech Republic», 13, pp. 255-292.

HERGENRÖTHER J. A. G. 1904-1910, *Storia universale della Chiesa*, traduzione italiana di Enrico Rosa, 8 voll., Firenze, Libreria editrice fiorentina.

L'Asino 1970, *L'Asino* di G. Podrecca e G. Galantara, presentazione di G. Candeloro, scelta e note di E. Vallini, Milano, Feltrinelli.

LABRIOLA A. 1910, *Giordano Bruno*, con prefazione storica di Lucio Vero, Roma, Podrecca e Galantara (I martiri del libero pensiero, 1).

LÉGER L. 1880-1886, *Nouvelles études slaves. Histoire et littérature*, Paris, Leroux.

LUTHER M. 1536, *Tres Epistolae sanctissimi Martyris Iohannis Hussii e carcere Constantiensi ad Boemos scriptae*, Wittenberg, Joseph Klug.

LUTHER M. 1537, *Epistolae quaedam piissimae et eruditissimae Iohannis Hus quae solae satis declarant papistarum pietates esse Sathanae furias. Addita est d. Martini Lutheri Praefatio*, Wittenberg, Hans Lufft.

MOLA A. A. 2006, *Come Mussolini il polemico utilizzò "Huss il Veridico"*, in B. MUSSOLINI, *Giovanni Huss il veridico*, Carmagnola (Torino), Arktos, pp. 3-7.

MUSSOLINI B. 1913, *Giovanni Huss il Veridico*, Roma, Podrecca e Galantara, (I martiri del libero pensiero, 8).

MUSSOLINI B. 1918, *Il martire della nazione Boema Giovanni Huss*, in «Il Popolo d'Italia», 22 gennaio.

MUSSOLINI B. 1929, *John Huss*, traslated by C. Parker, New York, A.-Ch. Boni.

MUSSOLINI B. 1937, *Mussoliniho kniha o Janus Husovi, muži pravdy*, prelozila A. Loskotovà Turnov, J.

MUSSOLINI B. 1939, *John Huss, the Veracious*, translated by M. D. Giustina, New York, Italian Book Company.

MUSSOLINI B. 1948, *Giovanni Huss, il Veridico*, Roma, EDINAC (Collezione storica de "I martiri del libero pensiero", 8).

MUSSOLINI B. 1961, *Opere giovanili (1904-1913). L'uomo e la divinità (1904). Claudia Particella, l'amante del Cardinale (1910). Il Trentino veduto da un socialista (1911). La mia vita dal 29 luglio 1883 al 23 novembre 1911 (1911-1912). Giovanni Huss il Veridico (1913),* a cura di E. e D. Susmel, Firenze, La Fenice (Opera omnia di Benito Mussolini, 33)

MUSSOLINI B. 1988, *Giovanni Huss, il Veridico*, introduzione di R. De Felice, Palermo, Bonanno (Nostos, 4).

MUSSOLINI B. 2006, *Giovanni Huss, il veridico*, introduzione di A. A. Mola e nota dell'editore G. Oggero, Carmagnola (To), Edizioni Arktos.

PICCA P. 1911, *I martiri del giornalismo nella Roma papale*, Roma, Podrecca e Galantara.

PICCA P. s.d., *Paolo Sarpi*, Roma, Podrecca e Galantara (I martiri del libero pensiero).

PITTALUGA R. 1911, *Galileo Galilei,* Roma, Podrecca e Galantara (I martiri del libero pensiero, 6).

RIZZINI A. 1911, *Arnaldo da Brescia*, Roma, Podrecca e Galantara (I martiri del libero pensiero, 5).

TERZAGHI M. 1950, *Fascismo e Massoneria*, Milano, Editrice storica (ristampa anastatica), con introduzione di A. A. Mola, Carmagnola, Edizioni Arktos, 2000 (Massoneria: storia e fonti).

TRIA M. 2007, recensione di P. HELAN, *Duce a kacíř. Literární mlédí Benita Mussoliniho a jeho kniha Jan Hus, muž pravdy*, in «eSamizdat», 5, pp. 373-375.

VENZI F. 2008, *Massoneria e Fascismo: dall'intesa cordiale alla distruzione delle Logge. Come nasce una guerra di religione, 1921-1925*, Roma, Castelvecchi (I timoni, 7).

VON BEZOLD F. 1902, *Storia della Riforma in Germania*, traduzione di D. Valbusa, Milano, Società Editrice Libraria (Storia universale illustrata).

RECENSIONI

ELENA BONORA, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Torino, Einaudi ("Einaudi Storia", 57), 2014, pp. 285 – ISBN 978-88-06-21760-0

Le forti tensioni politiche e religiose dell'Italia del Cinquecento sono state rimesse al centro degli studi dalla storiografia più recente, e proprio sulle vicende più strettamente politiche Elena Bonora ha incentrato il suo libro, caratterizzato certamente da una straordinaria ricchezza di fonti inedite e non. Gli anni quaranta del Cinquecento furono anni di scontri violentissimi, di guerre, di battaglie, di movimenti di truppe e di minacce, come nel febbraio 1547 quando Carlo V ricordò con durezza al nunzio apostolico di conoscere «la via di Roma, guardisi papa Paulo di non far ch'io vada a trovarlo» (p. 10). Una strada peraltro che pochi anni prima era stata percorsa realmente fino al celebre sacco del 1527, sebbene per l'Autrice l'evento non costituisca «una cesura né un elemento periodizzante nella storia dell'Italia e del papato» (p. VIII). Quanto era realistica la richiesta rivolta da alcuni di costoro a Carlo V di invadere l'Italia? Avrebbe potuto davvero Carlo V invadere l'Italia? Di quali appoggi poteva disporre? Esistette davvero una «Italia dell'Imperatore» come l'intrigante titolo del libro uscito per i tipi di Einaudi sembra voler dimostrare? Quanto era forte questo partito? E su chi poteva contare? Quale ruolo ebbe il porporato Benedetto Accolti nello scontro tra Carlo V e Paolo III? A questi interrogativi, il libro cerca di rispondere grazie all'utilizzo di lettere inedite, indirizzate e redatte dal cardinale di Ravenna Benedetto Accolti (1497-1549), morto nottetempo per una improvvisa «apoplexia forte et irremediabile causata da molti disordini, et maxime di donne» (p. 19). Le presunte cause della morte da parte dell'amico e porporato Giovanni Salviati cominciano a inquadrare la fitta rete di intrecci mondani e politici, che avevano visto protagonista il defunto. Nominato car-

dinale a soli trent'anni, l'Accolti rappresenta appieno la parabola di un ecclesiastico rinascimentale, ben inserito, con una famiglia ricca alle spalle e con una tradizione cardinalizia avita. Un vero principe aduso a trattare i sottoposti con quella superbia che stante il suo incarico religioso avrebbe dovuto moderare, come forse volle ricordare a se stesso, conservando una ciocca di barba strappata in un momento di collera a un suo servitore (p. 24). Uomo schierato con l'imperatore e parte della vasta rete di informatori carolina, l'Accolti fu perfino arrestato il 5 aprile 1535 dalle autorità pontificie, condotto a Castel Sant'Angelo e gravato da accuse sempre più gravi, a partire da quella di aver giustiziato nella marca anconetana alcuni sudditi per il tramite di processi sommari. Il reo cercò di difendersi sottolineando la natura dei rapporti tra concistoro e papa, il ruolo di consiglieri e quasi di "fratelli" dei cardinali che non potevano essere arrestati se non arrecando un grave *vulnus* allo *ius*, argomenti poi richiamati in uno scritto di grande interesse redatto dall'avvocato difensore Silvestro Aldobrandini («Consilium in causa nullitatis capturae Reverendissimi cardinalis Ravennae»), secondo il quale l'arresto violava anche un ordine costituito, ossia il rango senatorio dei cardinali. Nulla per la verità in confronto a quello che sarebbe accaduto di lì a poco, con la creazione della congregazione del Sant'Ufficio nel 1542 che avrebbe spazzato via «i privilegi connessi allo *status* di *persona senatoria* dei membri del sacro collegio» (pp. 44-45). In ogni caso, la sera del 31 ottobre 1535 l'Accolti fu scarcerato ed esiliato da Roma, dopo aver ammesso le sue colpe e pagato una cifra astronomica per la liberazione. Gli anni successivi furono trascorsi dall'Accolti presso la corte ferrarese a Schifanoia o presso l'amico cardinal Salviati a «stillar acque e far polvere di serpi, rospi et altri animali velenosi» come si scriveva, oppure a progettare lo spostamento della bottega di Paolo Manuzio da Venezia a Ferrara, senza curarsi né delle sempre più pressanti convocazioni di Paolo III a Roma sin dal novembre del 1541, né dei rimbrotti pontifici, mitigati (o meglio coperti dal pretesto) di lunghi soggiorni termali nei bagni lucchesi e non solo. Non potrebbe mancare in una simile biografia un episodio boccaccesco, da ricercare nella relazione fedifraga tra il suocero Carlo Malatesta e la colta e bella Virginia Accolti Malatesta, fatto che assunse una valenza politica di rilievo nel momento in cui Giovanni Battista Malatesta, figlio di Carlo e marito tradito, chiese giustizia direttamente al papa, sempre desideroso di rafforzare la sua influenza in Romagna. L'intervento di Cosimo, che arrestò Galeotto, fratello di Carlo e suo accusatore e che lo tenne lungamente prigioniero a Firenze, rafforza la tesi del caso politico culminato addirittura con la protezione richiesta a Carlo V, cui lo stesso duca fiorentino chiariva il ruolo dello sventurato prigioniero, ossia essere «uno stecco perpetuo nelli occhi di Sua Santità» (p. 98). Nella primavera del 1543, peraltro, l'Accolti si era trasferito a Firenze, sotto la protezione di Cosimo, contestualmente

all'arrivo di Benedetto Varchi, uomo destinato a iniziare a breve la stesura delle *Storie fiorentine*, fondamentale tassello nella creazione dell'identità toscana e medicea, irradiatasi dall'Accademia fiorentina per volontà dello stesso Cosimo.

Alla riapertura della guerra tra Carlo V e Francesco I nel 1542, Paolo III mantenne la propria neutralità nonostante la scandalosa alleanza del re francese con i Turchi, che nell'anno successivo avrebbero attaccato e conquistato Nizza. Se il mito della neutralità paolina appare nella storiografia oggetto di critica, l'Autrice considera il nepotismo farnesiano «specifica modalità di governo» e «fase transitoria del più ampio processo di consolidamento della monarchia pontificia in senso moderno», cui si deve contrapporre l'opposizione delle casate italiane, che tentarono di volgere in loro favore la riorganizzazione susseguente al processo di accentramento: la lotta per il predominio tra le papato e impero «fu anche e soprattutto lotta per la supremazia entro un ordine regolato da valori e da norme di natura feudale» (p. 103). Certamente nella instabile penisola si accavallarono fenomeni di natura feudale, l'inestricabile intreccio tra politica e religione, la reputazione e l'onore nell'ambito delle due autorità, imperiale e papale, tutti elementi commisti ad esempio nella cosiddetta "guerra del sale" di Perugia nel 1540 oppure nella guerra di Paliano, contro i Colonna, che ebbe un effetto deleterio sui colloqui di Ratisbona (dal 28 aprile al 22 maggio 1541), dove i protestanti inneggiavano al barone romano (p. 110), anche se in verità al Contarini erano stati elargiti limitatissimi spazi di manovra, così ridotti da farlo segno di accuse di eresia al suo ritorno in Italia. Una soluzione alla complessa realtà europea e italiana era necessaria qualunque essa fosse e nel 1543 sia l'Accolti che Don Diego Hurtado de Mendoza mandarono dei memoriali a Carlo V per invitarlo a invadere l'Italia. Due anni dopo, a supportare involontariamente le tesi imperiali, Paolo III creava per il figlio Pier Luigi Farnese il ducato di Parma e Piacenza, fatto gravissimo agli occhi della corte asburgica (ma anche tra i principi italiani e all'interno del collegio cardinalizio), che riproponeva in Italia a metà degli anni quaranta «idee e orientamenti sul ruolo universale dell'imperatore, ampiamente diffusi negli anni venti alla corte di Carlo V [...] riattualizzati dallo scontro tra Paolo III e Carlo V» (p. 121) e come noto sostenuti da Mercurino da Gattinara, precettore in gioventù dell'imperatore.

Durante gli anni quaranta, Benedetto Accolti e Ercole Gonzaga si scambiavano lettere affibbiando ai personaggi reali nomi tratti dalla letteratura, come "Cacco" (Paolo III) o Carlo V, redivivo "Polifemo". Secondo l'Autrice, questo «gramuffo» non era solo un gioco ma un tentativo di influire, per mezzo delle «lettere, sulla politica italiana ed europea della loro epoca», naturalmente a favore di Carlo V e al ripristino della sua autorità sulla penisola (pp. 125-127). Il linguaggio coperto e segreto, influenzato dai toni mordaci della pasquinata, aveva come fine ultimo non

private soddisfazioni, ma il «perseguimento di un grande progetto politico» (p. 226). Le ramificazioni dell'opposizione «anticacchica» erano numerose e trasversali nell'Italia centro-settentrionale: Paolo III ne era perfettamente consapevole e gli imperiali erano consci dei rischi che correvano, come testimonia la corrispondenza spesso "in cifra". Si noti che raramente e significativamente i porporati davano sfogo alle preoccupazioni di carattere religioso (p. 138), sebbene appunto la compattezza del gruppo dei cardinali filoimperiali (Gonzaga, Cibo, Accolti, Salviati con l'apporto del cardinal Doria e anche di Agostino Trivulzio) fosse nota. La corte mantovana divenne in questi anni un porto sicuro per tutti gli oppositori farnesiani, e anche per i futuri eretici, come il Vergerio oppure Bernardino Ochino ospitato durante la fuga. Piccolo stato padano elevato a Marchesato nel 1530 da Carlo V (sulle cui vicende nei primi anni, vedi la raffinata ricostruzione di S. Peyronel, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma, Viella, 2012, in particolare pp. 19-56), dal 1540 avrebbe dovuto essere governato da Francesco III di soli sette anni, ma di fatto fu retto dal cardinale in accordo con Ferrante, lontano e al servizio dell'imperatore, e quindi in radicale posizione antifarnesiana, come nell'estate del 1545, Ercole certificava: «Et noi altri tutori, più tosto dariamo la figliuola del duca nostro di buona memoria ad un artegiano, che non al primo huomo di casa Farnese» (p. 157). La strategia matrimoniale del marchesato si incrociava naturalmente con quella di altri potentati italiani, con alterne fortune, sebbene le parentele con il ferrarese avessero una forte rilevanza politica. Ercole Gonzaga, tuttavia, fu anche uomo di chiesa che non riponeva alcuna speranza nel pontificato paolino, bensì nel concilio, come sintetizzò in una lettera al cugino del 14 ottobre 1544: «Se 'l papa fosse stato quel che doveva esser almeno dopo l'haver arricchito i suoi, egli haverebbe fatta quella riforma degli nostri abusi» (p. 164). Uno snodo fondamentale quello mantovano, attraverso il quale la realtà italiana fu raccontata alla corte asburgica, da cui si evince come in questi anni del primo Cinquecento, «le linee di frattura hanno origine sul terreno della politica, prima ancora che su quello della religione» (pp. 169-172).

La situazione europea era in continuo movimento e forti erano le ripercussioni sul suolo italiano. Il 24 aprile 1547, Carlo V sconfisse a Mühlberg l'esercito dei principi protestanti della lega di Smalcalda. Mai come nei mesi successivi sembrò imminente un intervento imperiale in Italia, con forti istanze religiose tanto da raggiungere l'apice in una protesta ufficiale il 23 gennaio 1548 pronunciata in concistoro dal Mendoza, con richiesta di far tornare il concilio a Trento e la minaccia di avocare a sé, come negli antichi canoni, la protezione della Chiesa (pp. 175-177). Il più grave motivo di scontro era innegabilmente da ricercare nelle aule conciliari tridentine, donde il 13 gennaio 1547 era uscita la condanna della giustificazione per

sola fede, che l'ambasciatore spagnolo Juan de Vega aveva chiesto di non pubblicare o quantomeno sospendere temporaneamente. Paolo III fu irremovibile, conscio che sia accettare il decreto sia sospendere il concilio avrebbero indebolito l'imperatore. Per colmare la misura, il 22 gennaio il papa richiamò le truppe schierate con l'imperatore, scatenando l'ira di Carlo V, giunta al culmine nel marzo, quando sotto il pretesto dello scoppio del tifo petecchiale, il concilio fu trasferito a Bologna. Furono due anni di crisi intense, costellati da episodi clamorosi, come l'uccisione il 10 settembre 1547 del figlio di Paolo III, Pier Luigi Farnese e la contestuale occupazione da parte di Ferrante Gonzaga dello stato piacentino, oppure la rivolta napoletana, in parte fomentata ad arte dalla curia pontificia nella persona di Gian Pietro Carafa (pp. 186-189). Alla fine, però, la guerra non scoppiò né vi fu una nuova calata di mercenari, ma in Italia vi fu secondo l'Autrice nella seconda metà degli anni quaranta per così dire "un asse", un'alleanza di Cosimo de' Medici con Mantova, Milano e Firenze (e le famiglie imparentate, Cibo, Colonna, Toledo, Rossi) con la mediazione del Mendoza, che sarebbe naufragata sugli scogli dell'elezione papale seguita alla morte di Paolo III (pp. 204-205). Una tesi intrigante, che valorizza se possibile ancor di più l'acume politico del Carafa che, oltre a garantire all'Inquisizione una completa vittoria sull'eterodossia nella seconda metà del Cinquecento, evitò l'accerchiamento politico al papato. Resta il fatto che l'influenza in questi anni di Carlo V in Italia fu enorme. Nel febbraio del 1548, fu assassinato a Venezia Lorenzino de' Medici, che nel 1537 aveva ucciso il cugino Alessandro de' Medici. L'esecuzione avvenne per ordine di Carlo V, che volle dimostrare, come nel caso di Pier Luigi Farnese, vittima di una congiura ordita da Ferrante Gonzaga, che la vendetta imperiale sarebbe prima o poi giunta (pp. 207-208). La strisciante guerra continuava con continui colpi di scena tanto che a Capodanno del 1548 Benedetto Accolti, cugino e omonimo del cardinale di Ravenna, si gettò ai piedi del papa denunciando per «lutherano, pubblico eretico et rebelle della Sedia apostolica» il porporato, come fu indubbiamente verbalizzato tre giorni dopo in Castel Sant'Angelo da fra' Teofilo Scullica. Tale accanimento si spiega perché il cardinale Accolti non rappresentava solo un ambito trofeo per i suoi averi e i benefici di cui godeva, ma era anche un avversario politico «col quale bisognava regolare i conti prima che si aprisse il problema della successione al papato» (p. 213).

Anche sul piano della comunicazione, tali accadimenti si rispecchiarono costantemente in questo torno di anni. «Reputazione» e «opinione» erano termini diffusi nel linguaggio politico dell'epoca, che presupponevano una dimensione pubblica con cui i potenti dovevano fare i conti (p. 218), come attestato da pasquinate, libelli e manoscritti, che circolavano in abbondanza all'epoca. «L'Italia liberata dai Gotti» del vicentino Gian Giorgio Trissino, edita nel 1547-48 dopo una ventennale

stesura, ad esempio, istruiva un parallelo tra Giustiniano e Belisario, liberatori dell'Italia dai Goti, con Carlo V e Ferrante Gonzaga, pronti a liberare la penisola dall'influenza papale: una lettura antipapale e toni da pasquinata, emblematici di una temperie libellistica politico-religiosa (pp. 223-225). In quel periodo circolava in Italia anche un altro manoscritto, che faceva riferimento ai demoni di Pier Luigi Farnese e accusava Paolo III di averli a suo tempo donati al figlio, redatto in volgare e noto con il nome di «Lettera di fra Bernardino Ochino a papa Paolo III» (p. 227). Dedicata ad Ascanio Colonna, la lettera secondo l'Autrice sarebbe stata redatta nella cerchia imperiale italiana, peraltro coinvolta in molteplici altre collaborazioni redazionali e «mostrava una conoscenza del tutto eccezionale di eventi e retroscena della curia romana» (p. 233). Insomma si trattava di un «documento politico» (p. 237), attribuito almeno in parte al vescovo di Pavia, Giovangirolamo de' Rossi, presente negli anni delle due redazioni del testo, prima a Firenze e poi nella Milano di Ferrante Gonzaga.

Il libro di Elena Bonora ha dunque il merito di richiamare la complessità dello scenario politico italiano cinquecentesco, offuscato in parte dalla storiografia degli ultimi decenni, che ha dato maggiore risalto e centralità alle questioni religiose. Più arduo comprendere appieno quale peso ebbero realmente i tentativi, pur appoggiati dall'imperatore, di questo gruppo di cardinali sia alla luce di palesi e più cogenti macro-fenomeni coevi come il rafforzamento degli Stati europei e delle loro burocrazie sia nei profondi cambiamenti del collegio cardinalizio. Da un lato, infatti, la quasi totale mancanza nella corrispondenza del problema religioso rilevato dall'Autrice stessa pone il dilemma di quanto davvero fosse possibile una sistemazione della penisola italiana con la spada di Carlo V senza porre mano a una ineludibile "riforma", qualunque accezione le si volesse conferire. La sensazione è che i cardinali impegnati in questa manovra fossero fermi alla soluzione prospettata da Mercurino da Gattinara e dall'entourage carolino: l'Europa tuttavia era profondamente e irreversibilmente cambiata, con la rottura dell'unità cristiana. La prolungata assenza, inoltre, del cardinale Ercole Gonzaga, che per 12 anni non si recò a Roma e dove tornò solo alla morte di Paolo III (p. 168) non può che essere letta come ulteriore prova di un indebolimento del senato cardinalizio e della sua sottomissione, iniziato nel tardo Medioevo e completato con la creazione di congregazioni sul modello del Sant'Ufficio per poi essere sancito in maniera univoca il 3 dicembre 1586 da Sisto V con la bolla *Postquam verus*. In questo senso, le campagne denigratorie orchestrate dal gruppo di imperiali ricostruito da Elena Bonora possono anche essere lette come segno di debolezza, senza dimenticare che si trattava di documenti redatti in corti lontane da Roma e che Paolo III era consapevole dell'esistenza e della compattezza di questo gruppo.

Il progetto politico delineato, comunque, aveva evidentemente delle significative ricadute religiose, le cui numerose sfaccettature trovavano proprio nell'ambito politico il reale elemento unificante (p. 247). Alla morte di Paolo III, il candidato ideale alla successione sembrò essere Ercole Gonzaga che, come allora accadeva, dovette dare ampie rassicurazioni prima di una eventuale elezione sul futuro assetto della penisola, peraltro in forma scritta perché come scrisse il Mendoza «de ningun papa se puede tener seguridad en palabras, si antes de la election non se lo haze escribir poliça» (p. 255). Altri sperarono che l'elezione del Salviati fosse occasione per rompere definitivamente con Paolo III e i Farnese, ma fu la stessa rinuncia del candidato a spezzare il comune fronte imperiale. Il 29 novembre 1549, l'*extra omnes* segnava l'inizio di un lungo conclave terminato, come noto, con l'elezione di Giulio III Del Monte, il 7 febbraio 1550. Non fu certo la bocciatura della candidato Salviati o l'effimero lucore del cardinale inquisitore Juan Alvarez de Toledo, a segnare la cifra del conclave, bensì l'eccezionale novità di un candidato accusato di eresia – il Pole – evento che palesò «l'irruzione della teologia nella lotta per la conquista del papato» (p. 269), cambiando per sempre la storia della Chiesa e non solo. La vittoria della Controriforma fu anche la vittoria di un progetto politico.

GIANMARIO ITALIANO
gianmario.italiano@gmail.com

Dying, Death, Burial and Commemoration in Reformation Europe, edited by Elizabeth C. Tingle and Jonathan Willis, Farnham, Ashgate, 2015 (St. Andrew Studies in Reformation History), pp. XI-219, ill. b.n. – ISBN 97814724-30144

Frutto degli incontri dello *European Reformation Research Group* di questi ultimi anni, il volume prende in esame una serie di aspetti concernenti il ruolo della morte e delle sue conseguenze ed esperienze sociali in Europa fra Cinque e Seicento. Pur non avendo la Riforma del Cinquecento sviluppato fin dagli inizi una propria ritualità codificata del momento della morte, dai saggi presentati nel volume è evidente che essa ebbe un impatto profondo sulla società europea anche per quanto riguarda gli ultimi momenti della vita degli individui. Come appare evidente dalla casistica analizzata, inoltre, gli aspetti della vita sociale legati alla morte, la sepoltura e la ritualità funeraria che scaturirono dall'incontro fra la teologia luterana e calvinista con i costumi in uso nella società cinquecentesca, non furono tanto il risultato di una nuova codificazione imposta come alternativa a quelle in uso nella vita ec-

clesiastica del tempo, che comunque le nuove idee tentarono in gran parte di cancellare, quanto il risultato di una negoziazione fra individui e comunità alla ricerca di formule, spazi e occasioni sociali per la definizione di un momento fondamentale nella vita delle persone.

Tirando le fila della tradizione storiografica sul tema del ruolo sociale della morte a partire dalla scuola francese delle *Annales*, l'introduzione dei curatori disegna una mappa articolata dei temi e delle prospettive con cui l'argomento deve fare i conti, che naturalmente non si esauriscono nei nove saggi raccolti nel volume. Qui, ad esempio, non trovano una specifica proposta gli aspetti demografici e le analisi quantitative che invece, dagli anni Settanta del Novecento, avevano aperto la strada all'interesse degli storici nei confronti della morte come elemento significativo della vita sociale anche nell'Europa moderna. È indubbio che la negazione dell'esistenza del Purgatorio e la veemente denuncia delle relative pratiche da parte dei riformatori cinquecenteschi segnò un momento cruciale nell'evoluzione della concezione della morte nella vita sociale e individuale; nelle regioni conquistate alla Riforma, le istituzioni create per tali scopi (messe post-mortem, memoriali, cappelle, ecc.) furono spazzate via, né sostituite con altre pratiche che potessero non lasciare indifeso e disorientato il credente. È difficile, infatti, immaginare come suonassero alle orecchie dei protestanti inglesi le parole di apertura dell'atto di abolizione delle disposizioni post-mortem decretato da Edoardo VI nel 1547, in cui si dichiarava che «a greate parte of Superstition and Error in Christian Religion hath byn brought into the myndes and estimacion of men, by reasone of the Ignoraunce of their trewe and perfect salvacion through the death of jesus Christ, and by devising and phantasisinge vayne opynions of Purgatorye and Masses satisfactorye to be done for them which be departed» (p. 7 dell'*Introduzione*).

Dalla letteratura sull'*ars moriendi* alla ritualità funebre, dalle sepolture alle commemorazioni pubbliche e private, dal culto delle reliquie all'immaginario dell'aldilà fra superstizione e magia, molti sono gli argomenti analizzati dai saggi contenuti nel volume. Lo studio di Ruth Atherton sulla confessionalizzazione del Palatinato (fra cattolicesimo, luteranesimo e calvinismo) nella seconda metà del XVI secolo (*The Pursuit of Power: Death, Dying and the Quest for Social Control in the Palatinate, 1547-1610*, pp. 25-48) mostra il tentativo, da parte delle istituzioni secolari, di ampliare il controllo sociale attraverso una forma di educazione morale regolando gli usi sociali legati alla morte. Hannah Cleugh offre un esame delle pratiche per il conforto durante la malattia e la morte nel *Book of Common Prayer* pubblicato nell'Inghilterra di metà Cinquecento (*'At the hour of our death': Praying for the Dying in Post Reformation England*, pp. 49-66), con il risultato che, con la Riforma, «the significance of the good death changed from being a means by which salvation could be effected, to being an event where salvation could be demonstrated» (p. 50).

L'analisi del ruolo della musica nelle pratiche funebri nell'Inghilterra riformata, al centro del saggio di Hyun-Ah Kim (*Death, Music and the Appropriateness of Emotions in Reformation England: Humanist Portrayals of Burial and Mourning in* Musica Rhetorica, pp. 67-88), mettendo a confronto il repertorio di due noti compositori della metà del secolo, ipotizza un'evoluzione rispetto alla liturgia musicale medievale. Ad una funzione di attrazione empatica nei confronti delle emozioni e del cordoglio dei partecipanti subentrerebbe infatti la manifestazione di un confortante senso di ordine razionale di fronte al momento ultimo della vita dell'individuo. Le pratiche della sepoltura investono inoltre un momento significativo della vita comunitaria, nella manifestazione del ruolo di individui e famiglie sulla scena pubblica e possono anche rivelare aspetti e forme conflittuali anziché giocare una funzione di ricomposizione sociale, come emerge dallo studio di Linda O'Halloran e Andrew Spicer (*Catholic Burial and Commemoration in Early Seventeenth-Century Lancashire*, pp. 89-114) che presentano un caso di scontro confessionale nell'Inghilterra di inizio Seicento, quando ai cattolici viene interdetta la sepoltura in cimiteri riformati.

Le manifestazioni pubbliche del ruolo dei morenti e dei morti nella società continuano a giocare, anche dopo l'impatto delle nuove proposte teologiche della Riforma, un ruolo significativo nelle modalità di convivenza di famiglie, gruppi e singoli. In ambito cittadino, la ritualità presente anche nelle consuetudini delle associazioni laiche (per esempio quelle dei mestieri) deve fare i conti con un passato di pratiche consolidate e al contempo con le nuove convinzioni teologiche. Nel caso della Compagnia dei negozianti di tessuti nella Londra del Cinquecento studiato da Laura Branch (*Fraternal Commemoration and the London Company of Drapers c. 1440 – c. 1600*, pp. 115-135) emergono alcune dinamiche di adattamento rispetto alla nuova scena religiosa dopo che le commemorazioni e le messe in suffragio sono ormai vietate; senza abbandonare del tutto le pratiche del ricordo e senza contraddire il nuovo credo dei membri, le usanze vengono modificate e riformate con sermoni funebri e pasti cerimoniali, momenti all'incrocio fra sociabilità spirituale e secolare. Accanto ai riti, le tombe, le effigi e le sepolture monumentali continuano a perpetuare il ricordo dei defunti e giocano anche un ruolo non secondario nei momenti di scontro sociale e di violenza iconoclasta. Non soltanto oggetto di culto della persona defunta, questi manufatti sono anche la manifestazione di un ordine sociale e lala visualizzazione del prestigio sociale del committente; analizzando alcuni casi di sepoltura figurate monumentali della Francia cinquecentesca, Rebecca Constabel (*Faith and Fury: Funerary Monuments in Reformation France*, pp. 137-156) mostra le conseguenze subite da questo tipo di realizzazioni scultoree con l'avvento della Riforma e nel corso degli scontri confessionali.

La negazione del Purgatorio e le nuove idee sulla morte non impediscono comunque il perdurare, anche dopo la Riforma, di credenze religiose legate all'esistenza di angeli, demoni e fantasmi (e santi) nell'età moderna. Il saggio di E-

lizabeth Tingle (*Ghost Stories: Noël de Taillepied's* Psichologie ou apparition des esprits *(1587) and the Rehabilitation of Purgatory in Late Sixteenth-Century France*, pp. 175-196) sulla credenza nei fantasmi in relazione alla salvezza dell'anima nella Francia del tardo Cinquecento attraverso gli scritti del francescano Noël de Taillepied mostra come la concezione dell'aldilà veniva affrontata dai due gruppi confessionali: l'attacco riformato al Purgatorio da parte dei riformati suscitò un nuovo interesse da parte dei cattolici nei confronti di un "third place" e dei fantasmi. Anche la concezione della santità viene investita dal dibattito sulla morte durante l'epoca della Riforma; in questo panorama le reliquie entrano in gioco con nuovi significati della morte come "altra forma di sopravvivenza"; il caso della pianeta consacrata di Sant'Ildefonso da Toledo, donatagli dalla Vergine Maria, studioato da María Tausiet (*The Prodigious Garment: A Relic Becomes Real in Early Modern Spain*, pp. 197-215) è un eloquente spia della risposta cattolica alle dottrine protestanti, difendendone ancor più la natura sacra, anche attraverso la rifunzionalizzazione e la nuova promozione dei corpi e degli oggetti santi nella Spagna barocca.

I morti non sono tutti uguali e anche la nuova letteratura martirologica che si sviluppa in campo protestante richiede definizioni specifiche e criteri classificatori particolari, come mostra iol saggio di Jameson Tucker, *From Fire to Iron: Martyrs and Massacre Victims in Genevan Martyrology* (pp. 157-174). A partire dal 1554 a Ginevra Jean Crespin iniziava la pubblicazione del *Livre des martyrs*, dando vita ad una repertoriazione dei morti per causa di religione sulla base di specifici requisiti che consentiva di qualificarli come martiri. Tuttavia, a partire dalle guerre di religione in Francia degli inizi degli anni Sessanta, gli si pose il problema della collocazione delle vittime dei massacri, che (per molti motivi, fra cui l'essere stati sottoposti ad una repressione di gruppo e non individuale, l'anonimato, l'impossibilità di attribuire a ciascuno motivazioni personali dell'atto subìto, le modalità della repressione, ecc.) non potevano trovare posto accanto ai martiri veri e propri, morti in atti eroici nella difesa ad oltranza delle proprie convinzioni di fede. Lo sforzo di Crespin che, a più riprese, pubblicò nuove edizioni aggiornate del *Livre* rispecchia l'importanza della "buona morte" nell'identità storica dei protestanti in questa fase della Riforma e mette in evidenza il ruolo particolare che i valdesi giocarono nella vicenda. A partire dalla prima edizione, infatti, Crespin incluse già, in una sezione separata, lo sterminio dei valdesi della Provenza (a cui aveva dedicato uno specifico studio documentato, pubblicato nel 1555-56), ma è dalle edizioni seguenti, come quella del 1564, che egli estese questa distinzione e adottò un regime separato per le due tipologie di morti *religionis causa*.

MARCO FRATINI
marcofratini@yahoo.it

Ceremonial entries in Early Modern Europe. The Iconography of Power, edited by J. R. Mulryne, with Maria Ines Aliverti, Anna Maria Testaverde, Farnham, Ashgate, 2015 (European Festival Studies: 1450-1700), pp. XVI-388, ill. b.n. e col. – ISBN 97814724-32032

Il tema delle “entrate cerimoniali” nell’Europa moderna – su cui insiste il libro in oggetto, originato da un convegno del gruppo *European Festival Studies* tenutosi a Bergamo nel maggio del 2012 – investe problemi legati a svariate discipline storiche, dalla storia politica alla storia dell’arte, della musica e del teatro. Il riferimento del sottotitolo alla questione dell’“iconografia del potere” ha lo scopo di mettere in risalto i tentativi da parte delle *elites* dominanti di creare immagini e apparati atti a consolidare e conservare il consenso sociale e politico e di verificarne la ricezione da parte degli altri segmenti della società. Nei quattordici saggi contenuti nel volume il cerimoniale è analizzato nelle sue varie forme impiegate da parte di esponenti e gruppi del potere regio o ducale, ecclesiastico, ma anche commerciale durante il periodo che va dal Quattrocento all’inizio del Settecento, nel formarsi e nel consolidarsi di un lessico (su scala transnazionale) comune, delle corti, delle classi istruite, delle università e dei centri del sapere, oltre che naturalmente da parte dei centri del potere religioso, in forme e significati – ricorda giustamente J. R. Mulryne nella sua *Introduzione* – non consolidati una volta per tutte, ma oggetto e mezzo di progressiva e mutevole negoziazione.

Il primo gruppo di contributi esplora la complessa iconografia delle entrate cerimoniali nella Francia delle guerre di religione, durante i regni degli ultimi Valois e dei primi Borbone [Richard Cooper, *The Theme of War in French Renaissance Entries*, pp. 15-36; Linda Briggs, ‘Concernant le service de leurs dictes Majestez et auctorité de leur justice’. *Perceptions of Royal Power in Entries of Charles IX and Cathérine de Médicis (1564-1566)*, pp. 37-52; Margaret M. McGowan, *Henry IV as Architect and Restorer of the State: His Entry into Rouen, 16 October 1596*, pp. 53-76; Marie-Claude Canova-Green, *Warrior King or King of war? Louis XIII’s Entries into his* Bonnes Villes *(1620-1629)*, pp. 77-98], il secondo gruppo si concentra invece sul fenomeno in Italia e in Spagna [Anna Maria Testaverde, *‘Entrate, onoranze, esequie et altre cose’: The Book of Ceremonies of Francesco Tongiarini (1536-1612)*, pp. 99-112; Lucia Nuti, *Re-moulding the City: The Roman* possessi *in the First Half of the Sixteenth Century*, pp. 113-134, con l’appendice Leonardo di *Zanobi Bartolini register of Expenses for the Coronation of Leo X, 1513*, pp. 315-366; Iain Fenlon, *Theories of Decorum: Music and the Italian Renaissance Entry*, pp. 135-148; Julia de la Torre Fazio, *The Grand Entry of Elizabeth of Valois into Spain (1559)*, pp. 149-166], il terzo nell’area tedesca e polacco-lituana [Veronika Sandbichler, *Elements of Power in Court Festivals of Habsburg Emperors in the Sixteenth Century*, pp. 167-188; Jacek Żukovski, *Ephe-*

meral Architecture in the Service of Vladislaus IV Vasa, pp. 189-220; Andrea Sommer-Mathis, *A Survey of Recent Research on Renaissance Festivals in the German-speaking Area*, pp. 297-314], il quarto nell'area di lingua inglese [Margaret Shewring, *The Iconography of Populism: Waterborne Entries to London for Anne Boleyn (1533), Catherine of Braganza (1662) and Elizabeth II (2012)*, pp. 221-244; Sara Trevisan, *The Golden Fleece of the London Draper's Company: Politics and Iconography in Early Modern Lord Mayor's Shows*, pp. 245-266; Lucinda H. S. Dean, *Enter the Alien: Foreign Consorts ant their Royal Entries into Scottish Cities, c. 1449-1590*, pp. 267-296].

In questa sede vale la pena segnalare in particolare alcuni aspetti della propaganda cerimoniale delle "entrate" che si lega al tema del confronto/scontro confessionale in Europa in età moderna, che emergono principalmente dai contributi del primo gruppo. Richard Cooper mostra, infatti, che nel periodo delle dispute di religione emerge un lessico della rappresentazione delle entrate cerimoniali in cui fanno regolarmente ingresso allusioni alla contrapposizione fra i seguaci del cattolicesimo, di cui il re si fa indiscusso campione e difensore, e il nascente protestantesimo, in cui il linguaggio essenzialmente guerresco enfatizza la vittoria del bene sul male. Nell'entrata a Rouen del 1550, in un cerimoniale di carattere essenzialmente militare, subentra con forza il tema della propaganda cattolica in varie rappresentazioni figurate (fra cui il "carro della Religione"), ispirate allo stile dei cortei di età classica, che contengono ripetute raffigurazioni del sovrano come *defensor fidei*, descritti dalle cronache in questi termini: «les roys de France, conduictz et menez de ele et ferveur conforme au vouloir de Dieu, ont de tout temps emplyé leurs forces, à debeller les adversaires de la foye catholique, et extirper toutes erreurs, affin de maintenir en paix et union l'eglise chrestienne» (p. 23). Rappresentazioni che ripropongono anche negli anni seguenti, nel pieno degli scontri, l'immagine del sovrano come campione della vera fede, come nelle entrate di Carlo IX a Tolosa nel corso del *tour* reale del 1564-65, ove le immagini si fanno ancor più esplicite nell'associare le statue di Marte e della Religione con l'onnipresente padre della patria, Carlo Magno, che sconfisse i saraceni e i pagani sassoni, collocato in una scena chiaramente anti-ugonotta che ha come bersaglio la traduzione della Bibbia in lingua volgare («combien est dangereux prophaner l'Escripture et Mistere de nostre Religion et les conmectre indifferemment à toutes personnes», p. 25), in mezzo a molti altri chiari riferimenti allo scontro confessionale, che ritroveremo ancora in altre occasioni (citate nei saggi di Linda Briggs e di Margaret M. McGowan), quali l'ingresso di Carlo IX a Parigi nel 1571, in cui il sovrano è effigiato come colui che sconfisse gli ugonotti per tre volte. Alla fine del secolo, in occasione dell'entrata trionfale a Lione del 1596 di Enrico IV, già tornato al cattolicesimo, i fogli a stampa celebravano «l'espée triomphante du Roy» e lo ergevano a campione della fede, mentre lo raffiguravano come protagonista della «Reduction miraculeuse de Paris sous l'obeissance du Roy tres-Chrestien Henry IIII». Ancora negli anni Venti del

Seicento, gli scontri confessionali danno vita a rappresentazioni cerimoniali di Luigi XIII nelle vesti di colui che sconfisse gli ugonotti ribelli, colpevoli de «l'injurie faicte à Dieu» (si veda il saggio di Marie-Claude Canova-Green). Il sovrano fa il suo ingresso nelle città rivoltose, come nel 1628 a La Rochelle («Tel entrant ce Grand Roy dans les villes rebelles / De ces cueurs révoltés faict des sujets fidèles / Un profond repentir désarme ses rigueurs», p. 81), e l'iconografia guerresca del re è quella di un «roi de guerre», le cui azioni sono ispirate da Dio («Dieu qui à tiré V.M. du soin de sa Providence eternelle, pour estre son image vivante en terre, ne pouvoit estre mieux representé le Dieu des armees, que par vous qui este le Roy des Victoires», p. 89; l'assedio e la resa della città sono «tesmoignages visibles, que Dieu n'oublie jamais de favoriser les Rois qui ne s'oublient point parmy les grandeurs & les pompes de la Royauté», p. 94).

L'eco degli scontri religiosi in terra francese non tarda a comparire episodicamente anche nelle occasioni cerimoniali che si svolgono in altre città: il *Libro del Cerimoniale* di Francesco Tongiarini – studiato da Anna Maria Testaverde – riferisce che nel 1562, a Firenze, quando giunse la notizia della «rotta de malvagi luterani fatta dai nostri fedeli cristiani ... la sera feciono tutti i magistrati colle capitudine, la cupola e la fortezza, panegi, tutta la città ne fece grande alegreza e festa» (p. 108). Anche in occasione dell'entrata di Eleonora di Valois in Spagna nel 1559 (al centro del saggio di Julia de la Torre Fazio), dopo la pace di Cateau-Cambresis, furono eretti archi trionfali raffiguranti la Religione («Destruye los herejes el rey sabio, y hace sobre ellos un arco de triunfo», p. 162) con calice ed ostia nella mano che si staglia contro Maometto, Lutero e altri eretici, mentre l'immagine della fanciulla toledana Santa Leocadia è evocata nella lotta contro l'eresia.

MARCO FRATINI
marcofratini@yahoo.it

RENATA CIACCIO, *«L'inferno è dirupato». I valdesi di Calabria fra resistenza e repressione*, Torino, Silvio Zamorani editore, 2014 (Contesti, 2), pp. 190 – ISBN 9788871582092

«Si tiene gagliardissimo sospetto che nell'esteriore solamente fingono quei popoli di essere catholici, ma che intrinsecamente, et, per quanto possano scoprirsi fra di loro, stiano ancora oggi involti negli antichi loro errori». Le parole dell'arcivescovo di Cosenza, Giovanni Battista Costanzo, dirette alla Congregazione del Sant'Uffizio nell'ottobre dell'anno 1600, a quattro decenni di distanza dalla

strage dei valdesi di La Guardia, Montalto e San Sisto nel 1561, intendevano rendere attenti i cardinali a Roma che le popolazioni "ultramontane" già oggetto di ripetute vessazioni persistevano nel mantenimento dei modi di vita tradizionali. L'«hostinatione de vivere all'antico» era, agli occhi delle autorità ecclesiastiche, un sintomo evidente per cogliere in quelle popolazioni la sopravvivenza nella loro fede, a cui forse si aggiungeva anche la trasmissione della memoria delle fasi più crude della repressione. Ancora per tutto il Seicento l'attaccamento a modi di vita differenti e a forme di religiosità non conformi al credo cattolico romano destava preoccupazione nelle autorità locali e la ripetuta conferma delle proibizioni contenute nelle ordinanze di metà Cinquecento ancora nel 1608, nel 1628, nel 1637 e nel 1672, mostrano il tentativo di uniformare le consuetudini sociali al resto della popolazione.

La sopravvivenza dei valdesi negli insediamenti della Calabria Citra risalenti a due secoli era stata messa a dura prova dalle persecuzioni di metà Cinquecento e dai successivi tentativi di conformarli al resto della popolazione. Sopravvisse grazie all'adozione di strategie di conservazione del corpo sociale in forme che fino ad oggi era stato possibile soltanto ipotizzare per vaghi accenni ed erano rimaste nascoste sotto la crosta della documentazione cronachistica, normativa e repressiva. Non era stato possibile il ricorso a fonti alternative e a indagini che consentissero una reale comprensione dei comportamenti di singoli e gruppi nella concretezza della vita. Un reale e decisivo passo avanti per la comprensione delle modalità di convivenza all'interno delle comunità, delle iniziative economiche e dei meccanismi di coesione sociale, dei rapporti con la popolazione cattolica e con le autorità politiche e religiose, delle forme di solidarietà e dei conflitti, delle mutevoli forme di adattamento, ci viene finalmente dal libro di Renata Ciaccio e dal suo lavoro effettuato negli ultimi anni sulle fonti notarili. A metà del Seicento, infatti, «il dramma vissuto dai loro avi e i contesti difficili nei quali erano costretti a vivere li rendevano incapaci di astenersi da pratiche e rituali che avrebbero confermato la loro originaria religiosità. Quella dei "valdesi" era una doppia identità che li costringeva a comportarsi pubblicamente come i cattolici [...]. Clandestinamente invece, nell'intimità delle loro case, continuavano molto probabilmente ad aderire ad un certo numero di pratiche e di credenze proprie del loro credo religioso [...]. Certo non è facile stabilire quanto dell'originario credo religioso sia sopravvissuto nel tempo a decenni di repressione e controllo, ma attraverso la decodificazione dei testamenti si può cogliere nei discendenti dei valdesi il desiderio di far sopravvivere e tramandare un insieme limitato di tratti comuni, specifici e caratterizzanti» (p. 89).

L'analisi dettagliata della documentazione prodotta dai notai Filippo Urselli di Guardia e Giulio Apicella di Montalto per un arco cronologico che va dal 1625 al

1655, incrociata con documentazione di altro genere (fra cui, naturalmente, le numerose fonti di natura inquisitoriale), consentono all'autrice di scendere in profondità nella ricostruzione dei rapporti sociali delle comunità ultramontane, sia a livello di comportamenti di gruppo sia a livello prosopografico, per comprendere le scelte individuali di fronte ad un contesto politico, sociale ed economico particolarmente ostile. La tipologia della fonte scelta, i contratti notarili, consente di analizzare il comportamento di individui e famiglie sia per quel che riguarda le forme di convivenza sociale, sia per le loro preferenze in campo religioso, mostrando come la corretta integrazione di questi due tipi di informazioni si illuminino a vicenda e consentano finalmente di superare le insidie insite in un approccio esclusivamente "religioso" alla vicenda dei valdesi del Mezzogiorno d'Italia. Tali documenti contengono, infatti, non soltanto le tracce della sopravvivenza, ad un secolo dalla repressione cruenta, di forme di convinzioni religiose "altre" che si credevano cancellate o assimilate alla religiosità dominante, ma mostrano anche le forme con cui individui e gruppi famigliari di una minoranza (ben lungi da mostrare caratteri di uniformità) hanno creato varie e differenti relazioni e modalità di scambio economico volte alla conservazione del corpo sociale di cui volevano assicurare la sopravvivenza in un clima di precarietà, inquietudine e delazione.

Per quanto attiene all'identificazione religiosa, l'autrice segue a grandi linee la proposta interpretativa avanzata da Gabriel Audisio e adottata nel suo studio sui valdesi del Luberon, fondandosi su alcuni criteri principali: in base ai patronimici persistenti per più generazioni; alla provenienza da località riconosciute come insediamenti propri della minoranza Piemonte e Delfinato; alla discendenza da progenitori che avevano subito processi e condanne per eresia; alle modalità di conservazione endogamica e alle particolari formule presenti nei testamenti in materia di convinzioni religiose.

Nelle due parti principali in cui si suddivide il libro vengono analizzate separatamente – per poi compararle fra loro e sottolinearne le differenti modalità di adattamento – la realtà sociale degli ultramontani di Guardia rispetto a quella di Montalto, San Sisto e Vaccarizzo, non tanto perché la documentazione risulta prodotta da soggetti diversi, quanto perché si tratta di località che presentano contesti politici e sociali differenti.

Nella prima metà del Cinquecento, infatti, per gli abitanti degli insediamenti valdesi della Calabria il panorama politico-religioso mostra cambiamenti che ne minano le condizioni di vita in modo radicale. Da una parte la frattura confessionale portata dalla Riforma, che muta le forme dell'appartenenza e le pratiche di culto di fronte alla formazione di due fronti confessionali contrapposti. Dall'altra i mutamenti che intervengono all'interno della feudalità del viceregno di Napoli, con la

frattura dell'unità feudale del territorio in cui i valdesi erano insediati, con la divisione fra le terre di Montalto e i suoi casali che passano alla famiglia Aragona Moncada, e le terre di Guardia che passano alla famiglia Spinelli, la quale all'inizio del Cinquecento avvia una scalata sociale che la porta ad occupare alcune delle più alte cariche nella burocrazia spagnola, con posizioni di comando anche nell'esercito.

Dall'analisi della documentazione relativa all'insediamento di Guardia emerge che fra il feudatario e la massa dei contadini vi era «una sparuta classe media di fede quasi esclusivamente cattolica, legata a doppio filo al feudatario e appartenente al mondo ecclesiastico, sia maschile che femminile, residente nei centri vicini o nell'attiguo convento domenicano: era questo un gruppo sociale che deteneva gran parte delle risorse, frutto di una intensa attività di prestito ad usura» (p. 42).

La disamina dettagliatissima dei numerosi lasciti testamentari presenti nel fondo del notaio Urselli e qui presentati in una ricca casistica, che mette in evidenza le strategie sociali di ciascuna famiglia, mostra alcune caratteristiche del sistema devolutorio in uso nel gruppo valdese di Guardia, la stretta endogamia matrimoniale, il ruolo paritario delle donne nella trasmissione dei beni, l'enfasi sul vincolo coniugale come forma di collaborazione fra gli sposi che si realizzava anche per mezzo della suddivisione del lavoro (con il riconoscimento dei rispettivi meriti perfino nel rogito notarile), la scarsa consistenza delle doti femminili per scoraggiare l'interesse da parte di potenziali sposi cattolici, gli espedienti per evitare cospicui legati alle istituzioni ecclesiastiche (attraverso successive riformulazioni del testamento e soprattutto con l'incarico agli eredi di provvedere alle donazioni a chiese e cappelle), ma anche interessanti dati relativi alla consistenza della proprietà trasmesse e alle forme di sostentamento economico (fra cui spicca senz'altro la coltivazione del gelso finalizzata alla produzione serica). Se da una parte il sistema di devoluzione egualitaria fra i sessi contribuiva a frazionare la proprietà, dall'altra la stretta endogamia (che ammonta a circa il 90%) – volta a garantire la circolazione all'interno del lignaggio –, sia per linea maschile sia femminile, insieme alla scarsa consistenza delle doti, la ricomponeva. Una pratica che destava anche la preoccupazione del clero locale, tanto che pure l'arcivescovo di Cosenza chiedeva ai cardinali del Sant'Uffizio di vigilare su queste consuetudini.

Naturalmente non mancano, sia all'interno del gruppo valdese sia verso l'esterno, situazioni conflittuali (potenziali eredi emarginati per aver trascurato le loro funzioni di sostegno ai genitori, vedove che sposano cattolici), che ciascun nucleo famigliare tenta di risolvere in vari momenti per andare incontro ai cambiamenti sopraggiunti nella composizione del gruppo domestico e soprattutto per «parare i rischi della malasorte». Tuttavia, se la salute e le condizioni ambientali non erano prevedibili al momento della devoluzione del patrimonio famigliare, altrettan-

to non "governabili" erano i rischi legati alle spinte disgregatrici messe in atto dai poteri dominanti sul territorio, volte a frammentare il patrimonio della comunità in funzione di una sottrazione delle risorse appartenenti ai valdesi, in particolare da parte della famiglia feudale degli Spinelli, per mezzo della baronessa Ottavia, in combutta con «ambigue e avide figure di religiosi, uomini e donne» (p. 72). La pressione esercitata dalla famiglia Spinelli nei confronti degli abitanti del territorio da loro governato, che mirava a recuperare quante più tasse fosse possibile e a sottrarre i patrimoni che erano stati restituiti ai sopravvissuti e convertiti dopo la strage, richiese al gruppo ultramontano di mettere in atto dinamiche di collaborazione comunitaria (l'*Universitas* dei cittadini, la solidarietà del vicinato, ben oltre l'appartenenza al gruppo famigliare), facendo fronte comune per evitare la dispersione del patrimonio, con interventi delle famiglie più facoltose per il recupero di terre requisite a famiglie indigenti, cui erano state sottratte in seguito al forte indebitamento causato dalle sempre gravose imposizioni fiscali da parte dei feudatari (a fronte dei loro abusi la comunità scatenò addirittura una vera e propria ribellione nel 1635, con un assalto al loro palazzo e una supplica alla Congregazione del Sant'Uffizio).

Differente era la situazione a Montalto e nei suoi casali, dove la famiglia feudale degli Aragona Moncada confermò in più occasioni i privilegi che miravano a consentire la sopravvivenza degli insediamenti ultramontani, facendosi garanti delle concessioni conquistate almeno a partire dal XV secolo, almeno fin quando la congiuntura economica negativa che investì tutto il viceregno permise a nuovi gruppi di sociali i quali, un poco alla volta, «approfittando della lontananza dei feudatari, avevano gestito la cosa pubblica in maniera privatistica e lentamente erano riusciti a erodere parte dei beni e delle prerogative fino ad allora erano propri dei feudatari: gabellotti, appaltatori di fiscali, usurai, quasi tutti dottori *in utroque iure*, riuscirono in questi anni ad occupare posti importanti nella gestione economica e politica delle comunità». A Montalto, «dove gli Aragona Moncada gestivano il feudo calabrese attraverso un governatore, diverse famiglie, nobili e togate, avevano iniziato la loro scalata sociale ed economica [...]. Da queste famiglie provenivano gli abati, che avevano ottenuto dalla Congregazione del Santo Ufficio poteri speciali e che se ne avvarranno per vigilare sull'autenticità della conversione dei valdesi e, soprattutto, per estorcere loro beni e servizi» (p. 129). Lo studio, anche a livello quasi prosopografico, delle azioni di alcune famiglie e gruppi sociali ben documentati (fra cui i Giaimo a San Sisto e i Muglia a Vaccarizzo) mostra, in particolare a Guardia, un aumento del livello di precarietà economica, dovuto agli abusi esercitati da parte degli abati e dei possidenti del luogo, con significative differenze fra i casali: se a San Sisto era evidente una situazione economica più debole del gruppo valdese (che

costrinse in vari casi all'emigrazione forzata a Ginevra e in altri luoghi ritenuti più sicuri), a Vaccarizzo (dove già molti avevano manifestato scarso entusiasmo per la predicazione alla luce del sole di Giovan Luigi Pascale) alcune famiglie che erano riuscite a mantenere i loro patrimoni anche dopo la strage di metà Cinquecento, misero in atto strategie economiche e relazioni famigliari che permisero loro di preservare le risorse acquisite (la «paura di perdere tutti i beni accumulati nel corso di due secoli con lavoro e sacrifici ebbe la meglio sugli scrupoli di coscienza»; p. 160), non esitando in più occasioni di avviare liti giudiziarie anche di lunga durata contro i loro consanguinei di San Sisto, rivelando uno spirito solidaristico più debole rispetto agli altri casali studiati. Le iniziative di autoconservazione del corpo sociale più benestante non furono comunque sufficienti ad azzerare le conflittualità persistenti con i cattolici del luogo, e gli abati in particolare, che godettero a lungo di protezioni altolocate e della connivenza della Congregazione del Sant'Uffizio (anche a fronte di palesi dimostrazioni di abuso). Tale stato di esasperazione costrinse alcuni di essi ad assassinare l'abate Matteo Rocco nel 1638 con l'appoggio del governatore del duca, altri a passare al cattolicesimo in condizioni di esistenza particolarmente difficili, molti a subire continui ricatti (come i divieti di sepoltura ripetutamente negati, che costrinsero gli ultramontani a tentare di finanziare la costruzione di una chiesa o cappella in cui seppellire i propri morti senza essere vessati da continue richieste di denaro).

Lo studio di Renata Ciaccio (che sarebbe interessante poter avere anche per altre aree di presenza valdese) costituisce non soltanto un massiccio apporto di nuova documentazione sulle comunità "valdesi" dopo la strage, differente dalla natura dei documenti, principalmente inquisitoriali, finora utilizzati, ma apre per la prima volta un ampio spiraglio per conoscere i differenti comportamenti sociali di comunità che si credevano aver subito una sorte comune di assimilazione al cattolicesimo (in una situazione differente e più penalizzante rispetto ai valdesi delle valli del Piemonte). Proprio grazie ad una documentazione ricca di informazione sui patrimoni (anche laddove non erano stati oggetto di confisca) e sulle risorse economiche, si può cogliere il punto cruciale delle tipologie di rapporti che si crearono all'indomani dell'eccidio, «quando i sopravvissuti dovettero fare i conti non solo con coloro che avevano perso tutto, ma anche con quelli che, in base alla scelta fatta, avevano conservato le proprietà, molte delle quali confinanti con quelle di parenti e vicini rimasti senza casa e senza terre. Per un uomo del '500 per il quale la zolla era spesso l'unica fonte di sostentamento, la drammaticità dell'esproprio e della frantumazione della propria famiglia costituì senz'altro un punto di non ritorno, la fine di tutto quello che poteva aver costruito in decenni di sacrifici, di rinunzie, di duro lavoro nei campi. È facile allora immaginare la loro vulnerabilità e soprattutto

i contrasti che furono costretti a dirimere non solo con il notabilato locale, ma anche con i propri parenti» (p. 178).

MARCO FRATINI
marcofratini@yahoo.it

SANJAY SUBRAHMANYAM, *Mondi connessi: la storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, edizione italiana a cura di Giuseppe Marcocci, Roma, Carocci ("Frecce", 182), 2014, pp. 275 – ISBN 978-88-430-6253-9

La presentazione al pubblico italiano di alcuni dei più significativi lavori di Sanjay Subrahmanyam costituisce una novità all'interno del panorama storiografico nazionale. Da un lato, seppur in notevole ritardo rispetto alla diffusione della metodologia storica dello storico indiano, i sette testi qui presentati consentono di ripercorrere retrospettivamente alcuni dei punti più significativi di un vasto campo di studi, dalla *connected history* alla storia politica e culturale dell'India meridionale. La raffinata analisi filologica di Subrahmanyam infatti, affiancata da un allontanamento nei confronti dei canoni della storia nazionale e del paradigma eurocentrico, ha consentito di affrontare in maniera innovativa la storia della prima età moderna, riscoprendo secolari legami commerciali e culturali tra regioni tradizionalmente separate dalla storiografia occidentale. La sensibilità dello studioso nei confronti dei processi di integrazione, circolazione e mediazione ha così restituito un'immagine più complessa ed integrata degli equilibri globali. L'impatto della silloge analizzata è ancora più significativo se si pensa alla scarsa eco che i dibattiti relativi alla *global history* hanno suscitato in Italia, dove, differentemente dal mondo anglosassone, l'allontanamento dalla forma stato e dalla storia locale in favore di una prospettiva comparativa è stata spesso vista come lesiva della centralità della storia italiana. I saggi di Subrahmanyam sono così un'opportunità concreta per mostrare come la storia globale possa rappresentare una possibilità in più per gli storici di ogni periodo di interrogare il passato attraverso il confronto tra fenomeni dispiegati su una scala mondiale.

La molteplicità delle connessioni su larga scala all'interno dello scenario eurasiatico nella prima età moderna e la rarefazione dei confini tra Occidente ed Oriente, così nettamente delineati dalla tradizione storiografica, costituiscono la trama portante del testo preso in esame. Ne è un esempio la prima sezione del testo, *Storie*

connesse, nella quale la sensibilità filologica dello studioso, guidata da una prospettiva sincronica e dalla consapevolezza della fluidità delle relazioni commerciali e istituzionali tra imperi, fa emergere una forte continuità all'interno del mondo mediterraneo in nome di quella che viene definita una vera e propria congiuntura millenaristica cinquecentesca (Subrahmanyam, New Delhi, 2005). Subrahmanyam riconosce infatti tratti culturali, aspirazioni religiose e linguaggio millenaristico comuni all'Eurasia della prima età moderna, che lo inducono ad assimilare la politica espansionista dell'impero ottomano e dell'Iran safavide con i progetti del governatore portoghese dell'*Estado da Índia,* Afonso de Albuquerque, e le ambizioni della monarchia manuelina.

Il respiro globale della proposta metodologica dello studioso indiano trova ulteriore conferma nel secondo saggio del testo, *Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640*, apparso nel 2007 sulle pagine dell'"American Historical Review", nel quale l'attenzione ai processi di connessione e circolazione tanto istituzionali quanto commerciali tra impero spagnolo e portoghese aprono al concetto di "impero composito" come parte di una "monarchia composita", in linea con le intuizioni di John H. Elliott (1992). Forte è l'influsso in questa sezione dei lavori di Serge Gruzinski che tuttavia, a differenza di Subrahmanyam, ha riservato maggiore attenzione ai legami esistenti tra imperi e processi di mondializzazione, integrando nel contesto della *histoire connectée* la formazione dell'America coloniale (Paris, 2004).

L'attenzione ai nessi eurasiatici di lunga durata ed una concezione ibrida delle relazioni interregionali trovano pieno sviluppo nella terza sezione del testo, in cui l'avvicinamento di luoghi lontani e fenomeni del passato separati artificialmente da parte della storiografia è reso possibile dalla riconsiderazione del genere biografico. A partire dagli innovativi lavori di Natalie Zemon Davies (New York, 2006, traduzione italiana Bari, 2008) e Charles R. Boxer (The Hague, 1967) sulle figure di Leone l'Africano e del mercante-avventuriero Francisco Vieira de Figuereido, Subrahmanyam si interroga sul ruolo ricoperto dai singoli all'interno di più ampi processi globali, ribadendo l'importanza della biografia come strumento atto a penetrare questioni di storia sociale. Figure come Matteo Ricci, Francesco Saverio e Nicolò Manuzzi, cui è dedicato l'ultimo saggio del libro che ricostruisce la complessa storia editoriale della *Storia del Mogol*, incarnano l'ideale del *go-between*, del *passeur culturel*, ovvero individui liberi da legami politici e dotati perciò di una flessibilità che li rende dei mediatori culturali. Tali uomini si mossero all'interno di quelle che sono state definite *Les quatre parties du monde* (titolo del libro di Gruzinski, Paris, 2004), mostrando identità molteplici e notevoli capacità di adattamento, configurandosi così come i primi frutti del processo di globalizzazione iniziato nella prima

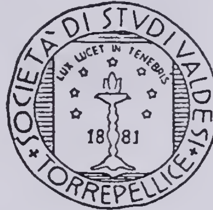
età moderna. Nel contesto dell'intersezione tra biografia e storia sociale, Subrahmanyam riprende la metodologia microstorica, ricordando come non sia possibile «tentare una macrostoria del problema senza sporcarsi le scarpe nel fango della microstoria» (New Delhi, 2005).

Il tentativo di coniugare le prospettive della *global history* con l'attenzione ai centri locali e la coscienza storica indiana anima la sezione centrale del testo, *Altre storie*, nella quale la trattazione si fa notevolmente più tecnica e si tinge di un forte tono polemico. Attraverso una precisa analisi del multilinguismo proprio dell'India meridionale, Subrahmanyam cerca di rispondere ad un quesito di non facile soluzione: era presente una forma riconoscibile di scrittura storica nell'India precoloniale, oppure la storia è un'invenzione occidentale esportata nel continente asiatico al momento dell'occupazione britannica? Contestando il pregiudizio di stampo hegeliano secondo cui la storia dovrebbe essere scritta in prosa ed avere una struttura simile al romanzo, l'autore cerca di restituire dignità storica ad uno sterminato *corpus* di testi precoloniali in lingua persiana, telugu e tamil il cui studio filologico dimostra, attraverso l'uso della categoria della "trama" (*texture*), come diversi furono i generi preposti alla scrittura storica. Una serie di codici retorici ed espressivi aiutavano infatti l'ascoltatore che avesse familiarità con il testo a riconoscerne le finalità storiche. Da ciò deriva, prosegue Subrahmanyam, che la storia non costituisse in India meridionale un genere a sé stante, bensì che essa venisse scritta nel genere letterario dominante di una particolare comunità.

Lo specifico bersaglio polemico individuato dallo studioso nei saggi proposti in questa parte del testo è il paradigma eurocentrico ed una serie di conclusioni avanzate dai *subaltern studies*, che, sulla scia dello psicologo Ashis Nandy, hanno identificato nell'India precoloniale una sorta di isola felice immersa nel mito ed incapace di pensare storicamente. Il tentativo di Subrahmanyam consiste dunque nel restituire un'immagine dell'India meridionale come terra di circolazione e scambi che aiuti a ripensare in termini critici la centralità europea e la sua esclusività nella storiografia contemporanea.

AMBROGIO ORIOL
oriol.ambrogio@studenti.unimi.it

VITA DELLA SOCIETÀ



CONVOCAZIONE ASSEMBLEA

L'Assemblea ordinaria della Società di studi valdesi,

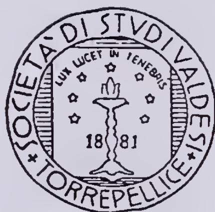
è convocata per **sabato 20 agosto 2016,**

alle ore 9:00 in prima convocazione e alle **ore 17:00** in seconda convocazione presso la Casa Unionista, in via Beckwith 5, Torre Pellice.

Ordine del giorno:

- elezione del presidente e del segretario dell'Assemblea
- relazione del Seggio sulle attività 2015-2016
- illustrazione delle attività 2015 della Fondazione Centro Culturale Valdese
- presentazione nuovi soci
- discussione
- approvazione dell'operato del Seggio 2015-2016
- approvazione del bilancio preventivo 2017
- elezione del Seggio 2016-2017
- elezione dei revisori dei conti per l'anno 2016
- varie ed eventuali

Il Seggio



LVI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia

3-4 settembre 2016
Torre Pellice, Casa valdese

Predicazione e repressione.
Letteratura religiosa e processi

Programma in via di definizione

La società di Studi valdesi mette a disposizione 10 borse di soggiorno per studenti e ricercatori. Le domande vanno presentate entro il 15 luglio 2016 (segreteria@studivaldesi.org)

Segnaliamo inoltre:

Venerdì 2 settembre 2016
ore 21.00

Conferenza pubblica

Parole dal passato.
I documenti del medioevo valdese

con S. Velluto, M. Benedetti, L. Borghi Cedrini, A. Giraudo

Norme redazionali

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Gli articoli proposti per la pubblicazione devono conformarsi alle seguenti norme redazionali:

1) Gli articoli devono essere inviati alla rivista via **e-mail** all'indirizzo **susanna.peyronel@unimi.it** in formato Word per Windows o compatibili.

2) **Nome, cognome, indirizzo e-mail** dell'Autore (o degli autori) ed eventuali annotazioni riguardanti l'articolo devono essere chiaramente indicati.

3) Degli articoli deve essere fornito un **abstract in italiano** e un **abstract in inglese** di circa 1.000 battute l'uno (spazi inclusi). L'abstract deve essere espresso con il soggetto in terza persona ("L'Autore sostiene che").

4) Al termine dell'*abstract* l'Autore deve scrivere **sei** "***parole chiave***" e **sei** "***key words***" che indichino con chiarezza gli argomenti trattati e che la redazione si riserva di rivedere e/o integrare.

5) I singoli saggi comprensivi di note e riferimenti bibliografici non devono superare le 100.000 **battute** (note e spazi inclusi)[1].

6) **Impostazione testo e citazioni.** Sono previsti 2 tipi di carattere: normale e *corsivo*.

Il *corsivo* va usato per le parole in lingua straniera di uso non comune.

Per dare maggiore risalto a parole o frasi è preferibile usare le virgolette inglesi ("virgolette inglesi").

Per le citazioni testuali vanno utilizzate le virgolette a sergente, dette anche caporali («virgolette a sergente»).

Nel caso queste siano lunghe più di 4 righe si deve andare a capo e saltare una riga sia all'inizio sia alla fine della citazione (in sede di stampa queste citazioni più

---

[1] Sul Bollettino, sono circa 3000 battute a cartella, dunque circa 30-35 cartelle.

lunghe saranno rese in corpo minore). All'interno di una citazione non completa è necessario indicare i punti mancanti con con tre puntini tra parentesi quadre ("Quel ramo del lago di Como, [...] tutto a seni e a golfi").

7) I **riferimenti bibliografici** inseriti direttamente in nota verranno riportati col cognome dell'Autore seguito da uno spazio e dall'anno della pubblicazione utilizzata; esempio: Freud 1899, p. 73 oppure Voltaire 1778, p. 58.

8) In bibliografia, alla fine del testo, i testi citati in nota devono essere elencati in ordine alfabetico secondo il cognome dell'Autore e il nome puntato e, per ciascun Autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere (per opere dello stesso Autore pubblicate nello stesso anno, si usino le indicazioni a, b, c; es. 1910a; 1910b; 1910c). L'anno va indicato subito dopo il cognome e l'iniziale del nome dell'Autore, "Freud S. 1910", seguito da titolo dell'opera, luogo di edizione, casa editrice e anno.

Se l'Autore ha due nomi propri (cioè se vi è anche una *middle initial*), così come è consuetudine nei paesi anglosassoni, si devono scrivere le due iniziali non separate da uno spazio (ad esempio: Bianchi G.A., Rossi P.F., Kernberg O.F., ecc.).

Per i riferimenti a contributi contenuti in periodici: cognome e iniziale del nome, seguito dall'anno fra parentesi seguito da nome del periodico fra «virgolette a sergente», eventuale numero dell'annata, numero del fascicolo, estremi dei numeri di pagina.

Nel caso di lavori di più autori, devono essere riportati i cognomi di tutti. Nel caso di un lavoro curato da Autore/i, va riportato il nome del curatore/i seguito dalla dizione "(a cura di)", sia per le edizioni in lingua italiana sia per quelle in lingua straniera.

È obbligatorio limitarsi ai riferimenti citati nel testo.

Se l'anno dell'edizione originale è diverso da quello della pubblicazione utilizzate e citata, va messo dopo il nome della casa editrice entro parentesi (es.: ed. or. 1910), in caso contrario è sufficiente l'anno tra parentesi all'inizio della voce bibliografica dopo il nome dell'Autore.

Esempi:

- per le opere monografiche: JALLA J. 1982, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517-1580*, Firenze, Claudiana, 1982 (ed. or. 1914).
- per le opere in più volumi: VON PASTOR L. 1930, *Storia dei Papi*, Roma, Desclée, 1930, vol. XII.

- per i saggi contenuti in riviste/periodici: PASCAL A. 1920, *Valdesi cattolizzati a Carmagnola*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 41, (1920), pp. 23-39
- per i saggi contenuti in volumi miscellanei: BOBBIO N. 1960, *Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant*, in *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milano, Giuffré, 1960, pp. 219-235
- Curatela di uno o più Autori: PALADINO G. (a cura di) 1913, *Opuscoli e Lettere di Riformatori Italiani del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1913.
- per gli atti di convegni: ENCREVÉ A. 2001, *Le protestantisme français face à la Révolution de 1848*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, atti del XXXVII e del XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto – 1° settembre 1997; 30 agosto – 1° settembre 1998), Torino, Claudiana, 2001, pp. 321-348.
- Per articolo da sito Internet: come nel caso di volumi e articoli stampati, con l'aggiunta di: testo disponibile al sito: http://www... **e la data di consultazione**

9) I **riferimenti archivistici e/o a manoscritti** inseriti in nota vanno riportati secondo la seguente dicitura, Archivio, Fondo, Altra serie, c. xx. Ad esempio, Archivio di Stato di Venezia, Sant'Ufficio, busta 1, c. 1. Se l'archivio è straniero, va aggiunta la nazione. Per i manoscritti, valgono le stesse norme redazionali, (es. Firenze, Biblioteca Laurenziana, Fondo, Vol.1, c. 1.).

Eventuali riferimenti archivistici e/o manoscritti devono precedere la parte bibliografica.

Per ulteriori informazioni si contatti la redazione all'indirizzo email sopra indicato o si consulti la pagina della rivista sul sito www.studivaldesi.org /pubblicazioni/normebollettino.pdf

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 37



FEDERALISMO E RESISTENZA

Il crocevia della «Dichiarazione di Chivasso» (1943)

a cura di Susanna Peyronel
e Filippo Maria Giordano

Federalismo ed Autonomie

Dichiarazione dei Rappresentanti delle Popolazioni Alpine.

Noi, popolazioni delle Vallate Alpine, constatando che i venti anni di malgoverno livellatore ed accentratore fascista sintetizzato dal motto brutale e fanfarone di "Roma Doma", hanno avuto, per le nostre Valli i seguenti dolorosi e significativi risultati;
1) Oppressione politica attraverso l'opera dei suoi agenti politici ed amministrativi (militi

CLAUDIANA

Federalismo e Resistenza
Il crocevia della «Dichiarazione di Chivasso» (1943)

a cura di Susanna Peyronel e Filippo Maria Giordano

Collana della Società di studi valdesi, 37

pp. 180

ISBN 978-88-6898-056-6



Società di Studi Valdesi
10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3
C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

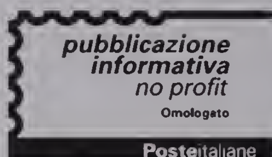
3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì ore 9.00-13.00; giovedì ore 9.00-13.00 / 14.30-18.00 - tel. e fax: 0121.93.27.65.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.91.603.

Biblioteca - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.93.21.79.



Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jallà
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 1 - 1° sem. 2016

€ 12,00